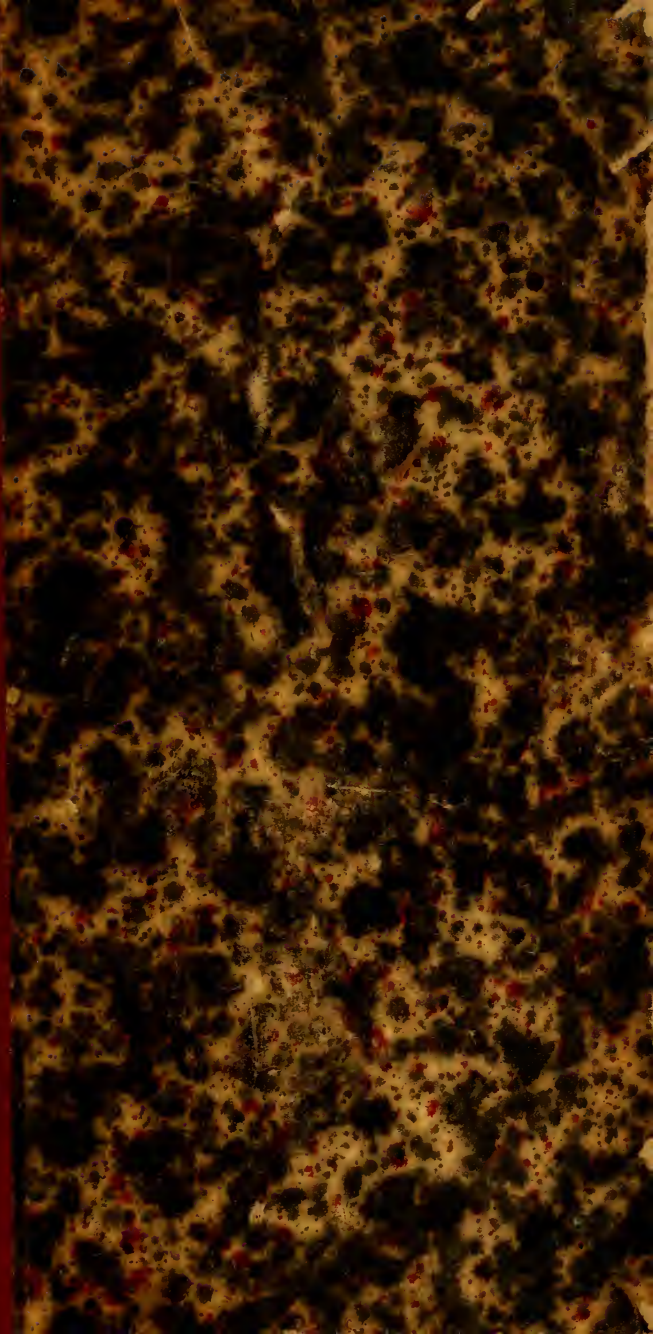

Library of

Wellesley College.

NON MINISTRARI SED MINISTRARE.

Purchased from
The Horsford Fund.

No. 61404

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Boston Library Consortium Member Libraries

http://www.archive.org/details/questionsactuell00brun

Questions Actuelles

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE HACHETTE

Études critiques sur l'histoire de la littérature française . . . . . 8 vol.
L'Évolution des genres dans l'histoire de la littérature. T. I. . . . . 1 vol.
L'évolution de la poésie lyrique en France, au XIXe siècle . . . . . 2 vol.
Les Époques du Théatre français . . . . . 1 vol.

LIBRAIRIE CALMANN-LÉVY

Le Roman naturaliste. . . . . 1 vol.
Histoire et Littérature. . . . . 3 vol.
Questions de critique . . . . . 2 vol.
Essais sur la littérature contemporaine . . . . . 2 vol.
Variétés littéraires . . . . . 1 vol.
Honoré de Balzac . . . . . 1 vol.

LIBRAIRIE DELAGRAVE

Manuel de l'histoire de la littérature française. 1 vol.
Histoire de la littérature française classique. — Première partie, fascicules I et II . . . . . 2 vol.

LIBRAIRIE PERRIN

Discours de combat. *Première série :* La Renaissance de l'idéalisme. — L'Art et la Morale. — L'Idée de patrie. — Les Ennemis de l'âme française. — La Nation et l'Armée. — Le Génie latin. — Le Besoin de croire. 10e édition. 1 volume in-16. . . . . **3 fr. 50**
Discours de combat. *Deuxième série :* Les Raisons actuelles de croire. — L'Idée de solidarité. — L'Action catholique. — L'Œuvre de Calvin. — Les Motifs d'espérer. — L'Œuvre critique de Taine. — Le Progrès religieux. 9e édition. 1 volume in-16 . . . . . **3 fr. 50**
Discours académiques (1894-1900). 2e édition. 1 volume in-16 . . . . . **3 fr. 50**
Cinq lettres sur Ernest Renan. 4e édition. Une brochure in-16 . . . . . **1 fr. »**
Sur les chemins de la croyance. — Première étape. L'Utilisation du positivisme. 6e édition. 1 volume in-16. **3 fr. 50**

FERDINAND BRUNETIERE
DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Questions Actuelles

Après une visite au Vatican.
Éducation et Instruction. — La Moralité de la doctrine évolutive. — Le Catholicisme aux États-Unis. — Voulons-nous une Église nationale ?
La Facheuse Équivoque. — Le Mensonge du pacifisme.
Les Bases de la croyance.
Pour les humanités classiques.

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1907
Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays

61404

Il a été imprimé 12 exemplaires numérotés sur papier de Hollande Van Gelder

BX
249
B7

PRÉFACE

Les quelques études que j'ai rassemblées pour en former ce volume, sont contemporaines de mes *Discours de combat*, 1895-1905, et je n'ai garde assurément de dire qu'elles les « complètent », mais elles se rapportent toutes ou presque toutes au même ordre d'idées. Ce sont deux ou trois de ces « idées », ou, plus modestement, de ces « intentions », que je voudrais résumer dans cette *Préface*.

*
* *

La première est relative aux « rapports de la science et de la religion », que quelques catholiques, ou plus généralement quelques chrétiens, s'évertuent de nos jours à « réconcilier », tandis que la libre pensée fonde principalement sa confiance, ou sa morgue, sur ce qu'on pourrait appeler la croissante « incompatibilité » de la religion et de la science. Je crois, pour ma

part, que libres penseurs et chrétiens ont également tort, et, un peu partout dans le présent volume, mais surtout dans les chapitres intitulés : *Science et Religion*, et la *Moralité de la doctrine évolutive*, c'est ce que j'ai tâché de montrer. Très haut et très loin peut-être, « au fond de l'azur immobile et dormant », la science et la religion se rejoignent-elles en quelque manière et ne sont-elles ensemble qu'une seule vérité ? Il se peut, quoique pourtant, plus j'y songe, et plus j'ai de peine à le croire. « La vérité, nous dit-on, ne s'oppose pas à la vérité. » Mais ce n'est là qu'une phrase, et si les vérités de la science, de la chimie, par exemple, ou de la trigonométrie, n'avaient pas de « commune mesure » avec les vérités de la religion, elles ne s'opposeraient pas pour cela les unes aux autres ! mais pourrait-on dire qu'elles s'accordent ? Ce serait seulement des vérités d'un autre ordre. Là est le sophisme de la libre pensée. Contrariété n'est pas contradiction, et diversité n'est pas contrariété. Mais j'admire les catholiques dont la complaisance a suivi les libres penseurs sur le terrain que ceux-ci ont arbitrairement choisi, et je ne connais rien, à vrai dire, de plus vain que leur effort pour établir démonstrativement que le « récit

de la création » par exemple, tel que nous le donne la *Genèse*, est conforme aux plus récentes conclusions de la géologie. La *Genèse* a-t-elle pour objet de nous enseigner la géologie ? et la science atteint-elle aucun commencement absolu ?

C'est pourquoi j'ai pensé que, dans les temps confus où nous vivons, il y avait un intérêt majeur à s'efforcer de faire un peu de clarté, rien qu'en séparant ce qui doit être séparé, et en ne confondant pas en un ce qui fait réellement et objectivement deux. La science et la religion ne répondant pas au même objet, — et je laisse ici de côté la question de leur origine, — ni ne tendant au même but, ne sauraient avoir entre elles de « commune mesure » ; il n'y a lieu ni de les « opposer » ni de les « réconcilier » ; et, j'irai plus loin : je dirai qu'il faut craindre que toute intention de les « comparer » ou de les « confronter » ne les dénature.

Cela ne veut pas du tout dire, comme on a feint de le croire, pour les besoins d'une polémique facile, et comme je vois que quelques journalistes le croient encore, que la science « ait fait banqueroute » ; qu'on en méconnaisse la grandeur ni les progrès ; et que le chrétien doive être en défiance d'elle

et de ses enseignements. La science est souveraine en son domaine, comme la religion dans le sien. Mais cela veut dire : que l'étendue de ce domaine, si vaste qu'il soit, ou qu'on le suppose dans l'avenir, n'égale pas, n'égalera jamais la totalité de la connaissance humaine. Cela veut dire : qu'il y a des problèmes dont l'examen n'appartient pas à la science, et qu'elle serait impuissante, je ne dis pas à résoudre, mais à poser comme ils doivent être posés. Cela veut dire : qu'interrogé sur la divinité du Christ et sur le mystère de l'Incarnation, le chrétien ne trouvera pas la réponse dans un *Traité d'embryologie*. Cela veut dire : que les opinions du chimiste le plus éminent, ou même du philologue le plus distingué, n'étant pas des arguments en faveur de la vérité de la religion, n'en sont donc pas non plus contre elle. Les découvertes d'un Berthelot ne prouvent pas plus pour la libre pensée que celles d'un Pasteur ne prouvent pour la religion. Et cela veut dire enfin, ou encore : que, depuis tantôt cent cinquante ans, si la libre pensée s'est flattée de cette espérance, que la science deviendrait elle-même une « religion », et l'unique religion, elle n'y a pas encore tout à fait renoncé, mais il devient de jour

en jour plus évident qu'elle y renoncera.

C'est dans ces conditions et pour ces raisons qu'il me paraît aujourd'hui tout à fait inutile, non pas d'écrire l'histoire des *Conflits de la science et de la religion* ; — il y a deux ouvrages essentiels sur la question, et tous les deux sont américains, celui de William Draper, et celui de M. André White ; — mais d'en faire état dans la controverse, et, par conséquent, de travailler, d'une part, à exaspérer le conflit, et de l'autre, à montrer qu'il n'existe pas. Car le conflit existe, ou il a existé dans l'histoire, mais précisément, je dis qu'il ne procède que d'une fausse idée que l'on se faisait de la science et d'une fausse idée de la religion. Religion et science, il n'est pas dans leur nature, ni de leur essence, de « s'opposer » l'une à l'autre ; il ne l'est pas davantage de se « confondre » jamais, et de concourir en quelque sorte à l'établissement du même objet, à la démonstration des mêmes vérités ; — et voilà toute notre thèse.

Ajoutons ici, — cette *Préface* en est l'occasion naturelle, — que, s'il manque certainement beaucoup de choses au développement que nous avons donné de cette thèse même, dans ces *Études*, et, dans nos *Dis-*

cours de combat, une de ces lacunes, en y réfléchissant, nous a paru plus considérable que les autres. La question du « surnaturel » étant mise en effet à part, ce n'est pas la vraie science qui s'oppose de nos jours à la religion, mais ce n'est pas non plus une fausse science, et c'est seulement une science qui n'est pas de la science. Il faudrait insister sur ce point. La philologie, l'exégèse, l'histoire ne sont pas des « sciences », et c'est tout à fait abusivement qu'on leur en donne le nom.

Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.

a dit un grand poète ! Il n'y a de « science » que de ce qui s'est vu au moins deux fois. Il n'y a de « science des religions », par exemple, que dans la mesure où l'on commence par poser que le bouddhisme, le christianisme et l'islamisme ont passé par des phases d'évolution, je ne dis pas « analogues », mais je dis « identiques » ; et la supposition n'est évidemment qu'une pétition de principe. Mais, s'il s'agit au contraire de faits qui ne se sont produits qu'une fois dans la nature et dans l'histoire, tels que l'expédition d'Alexandre dans l'Inde, ou l'assassinat de César, il n'y en a pas de « science », puisqu'on n'en

peut pas établir de « loi ». Ce sont des choses qui sont advenues, qui pouvaient ne pas advenir, dont on peut dire qu'elles ne « réadviendront » pas, et qui, ne portant avec elles aucun caractère de nécessité, ne peuvent donc, par aucun artifice, ou aucune méthode, être rendues « scientifiques ». Or, si l'on y veut bien faire attention, ce sont des faits de cette nature que l'exégèse ou la philologie, sous le nom de « science », opposent à la vérité de la religion. A la tradition de l'Église sur l'authenticité des Évangiles, l'exégèse oppose des conclusions, qu'elle considère comme « scientifiques », sans en avoir d'ailleurs aucun droit. On prétend prouver « scientifiquement » que le quatrième Évangile n'est pas de l'apôtre Jean, et, par conséquent, ne remonte pas à la date que l'Église lui assigne ; et c'est ce qu'on ne saurait prouver « scientifiquement ». Mais, en jouant ainsi sur ces mots de « scientifiquement », de « scientifique », et de « science », on essaie de communiquer à des affirmations conjecturales, et souvent personnelles, le caractère de certitude « relativement absolue », si je puis ainsi dire, qui passe pour être celui des lois de l'univers physique, telles que les lois de la pesanteur ou les lois de l'électricité. C'est

aujourd'hui la grande équivoque, pour ne pas dire le sophisme, qui embrouille et qui obscurcit toute cette question des « Rapports de la science et de la religion ». Parce qu'on applique, ou qu'on croit appliquer à des objets, qui d'ailleurs ne les comportent point, des « méthodes » que l'on croit imitées de celles de la physique et de la chimie, mais qui n'ont rien de scientifique, on croit parler au nom de la « science ». Mais on ne parle toujours qu'au nom de l'exégèse ou de la philologie, qui ne sont pas des « sciences », et le conflit, s'il y a conflit, n'est donc pas entre la « science » et la « religion », mais entre la « religion » et des opinions qui demeurent aussi personnelles à celui qui les professe qu'une opinion sur la guerre du Péloponèse ou sur la rivalité de César et de Pompée. C'est ce que je n'ai trouvé qu'à peine indiqué dans ces *Études*, et c'est ce que je voudrais pouvoir quelque jour montrer avec l'ampleur que le sujet exigerait.

*
* *

La seconde idée que j'ai tâché de mettre en lumière dans ces *Études* est celle-ci, que, bien loin qu'il y ait « incompatibilité, » au

contraire, il y a comme une convenance interne entre le catholicisme et la démocratie. On en trouvera surtout l'expression dans le chapitre sur *le Catholicisme aux États-Unis*, écrit au retour d'une trop rapide excursion dans l'Est américain ; et, si ce n'est pas abuser de la patience du lecteur, on voudra bien le rapprocher du discours prononcé à Lille sur *les Raisons actuelles de croire*. Le christianisme est une « religion populaire », et, comme je l'ai rappelé dans ce chapitre même, ce grief n'était pas contre lui le moindre de ceux de Voltaire. Voltaire trouvait « insupportable » qu'on prétendît l'obliger de penser « comme son tailleur et comme sa blanchisseuse » ; pareillement, il méprisait le christianisme de n'avoir été, pendant plus de cent ans, que la religion « de la plus vile canaille » ; et je ne répondrais pas que cette opinion ne fût encore celle de quelques-uns de nos intellectuels. Elle fait honneur au christianisme.

Ce n'est pas d'ailleurs le lieu de discuter à ce propos si le christianisme, en général, et le catholicisme en particulier, sont une « aristocratie » ou une « démocratie ». Il faudrait commencer par s'entendre sur l'exacte signification de ces mots eux-mêmes, qui peut-

être, ayant changé de sens depuis Aristote, ne sont plus aujourd'hui l'antithèse ou la contre-partie l'un de l'autre. Bornons-nous donc à dire que, pour nous, si l'on nous demandait d'en donner une définition, nous ne la chercherions pas dans des distinctions devenues de notre temps assez artificielles, et, par exemple, telles que celles qui différencient les unes des autres les diverses « formes de gouvernement ». Une république n'est pas nécessairement démocratique ; et on remarquera, d'autre part, que, même au sein des démocraties qui se croient le plus avancées, quelque aristocratie, d'une manière ou d'une autre, est toujours en train de se reconstituer. Mais nous dirions que l'un des caractères essentiels de la démocratie, c'est de tendre en tout à l'abolition du privilège héréditaire, dont le maintien et l'extension sont la grande affaire d'une aristocratie. Les démocraties ne sont ennemies ni de la fortune, quoi qu'on en ait pu dire, ni des distinctions personnelles ou individuelles, ni par conséquent d'une certaine « inégalité », d'une hiérarchie et d'une discipline, dont elles reconnaissent la vertu sociale, mais elles ne veulent pas que rien de tout cela s' « hérite », —

et précisément c'est en quoi l'on pourrait dire que le catholicisme est une démocratie. Tout est « traditionnel » dans l'organisation de l'Église catholique ; mais rien n'y est « héréditaire ». Tout pouvoir y descend et s'y communique de « haut en bas » ; mais ce ne sont pas toujours les mêmes qui sont en haut, ni les mêmes qui sont en bas. La vérité n'y est point une possession de caste ou de famille, ni un privilège de race ; et dès son apparition, c'est ce qui l'a distinguée du judaïsme. L'Église est et demeure toujours ouverte à tous. La grande erreur qu'elle ait commise dans les derniers siècles, et dans laquelle ses ennemis commencent à être inquiets ou irrités de ne pas la voir persévérer, a été de se croire, ou d'agir comme si elle se croyait, « solidaire » des « trônes » et de l'institution monarchique. La « Sainte-Alliance » est dans l'histoire le témoin de de cette erreur. Mais il n'est pas probable que l'Église y retombe encore. Sans avoir besoin pour cela, comme l'essayèrent les hommes de 1848, de transformer l'Évangile en un instrument de prédication sociale et même socialiste, l'Église s'est rendu compte qu'une part de sa puissance résidait dans l'énergie de son action sociale. Et c'est ce

qui nous permet de croire, et d'espérer, que dans l'avenir, quand ce que la fièvre démocratique a encore aujourd'hui de tumultueux et on dirait presque de délirant, sera tombé, les démocraties reconnaîtront que, dans leur effort vers une moindre inégalité des conditions, laquelle n'est elle-même que la forme économique de ce que l'on appelle plus éloquemment une répartition plus équitable de la justice, elles ne sauraient avoir de plus naturelle ni de plus ferme alliée que l'Église catholique. Que signifient, en dehors du christianisme, les mots même de « Liberté », de « Fraternité », d' « Égalité » ? A quelle réalité répondent-ils, dans la nature ou dans l'histoire ? Et les idées qu'ils expriment, dont on chercherait vainement le « modèle » autre part que dans l'Évangile, que sont-elles autre chose que des « laïcisations », si je puis ainsi dire, de l'idée chrétienne ?

Je n'ai d'ailleurs voulu me servir couramment, en parlant de ce sujet, ni du terme de « démocratie chrétienne », ni de celui de « christianisme social », puisqu'ils sont suspects ; et qu'aussi bien tendraient-ils, si l'on n'y prenait garde, à instituer dans le catholicisme des divisions de parti. C'est en tant que « christianisme », comme tel, et sans

épithète, que le christianisme est « social », à ce point qu'on peut dire que, s'il n'était pas « social », il ne serait pas le « christianisme ». Mais cela nous suffit pour pouvoir répondre à ceux qui nous accusent d'être les ennemis de la « République » et de la « Démocratie ». Si des intentions politiques se mêlent au « christianisme social » de quelques catholiques, j'ose dire qu'en France, ces catholiques sont le petit nombre. Laissons passer encore une ou deux générations, et il ne s'en rencontrera plus de tels. C'est alors qu'on verra bien, je l'espère fermement, ce qu'il y a de « moderne », et même en ce sens, d' « avancé », — puisque c'est le grand mot, — dans l'enseignement du catholicisme. C'est alors qu'il paraîtra ce qu'il est : un instrument de progrès, et le plus efficace de tous, parce que la notion du « progrès social », si peut-être elle s'y distingue, ne s'y sépare cependant pas de la notion du « progrès moral ». Alors on comprendra ce qu'ont exactement voulu dire ceux qui, les premiers, se sont avisés que « la question sociale était une Question morale », et auxquels peut-être n'a-t-on pas répondu en essayant de leur démontrer que « la Question morale » n'est pas une « Question sociale ». Je ne sais, en effet, de

ces deux affirmations, laquelle est la plus assurée. En même temps que la réalisation d'un certain idéal social, il est certain que la religion a pour objet le perfectionnement individuel de ceux qui la pratiquent, et ceci m'amène à dire quelques mots de la troisième idée que je voudrais avoir mise en évidence dans ces *Études*.

*
* *

« Chacun se fait son petit religion à part soi », disait Madame, mère du Régent, et c'est ce qu'on exprime de nos jours, d'une manière à peine différente, quand on dit de la religion qu'elle est « affaire individuelle ». Il ne faut pas douter que cette conviction, entrée depuis cent cinquante ans, et ancrée dans les esprits, n'ait contribué pour une large part à énerver l'action sociale du catholicisme. Qu'est-ce, en effet, que faire de la religion une affaire individuelle, si ce n'est précisément la dépouiller du caractère collectif qui lui est essentiel par définition. Mais, d'un autre côté, qu'est-ce qu'une religion qui n'est pas « collective » ; et, de même que l'on ne saurait être tout seul de sa famille ou de sa patrie, comment le serait-on de sa reli-

gion ? Il n'y a pas de religion « individuelle » ou « personnelle » ; il n'y a que des « opinions », — et c'est ce que l'on s'est efforcé particulièrement de montrer dans le chapitre intitulé : *la Fâcheuse Équivoque.*

Si d'ailleurs on n'a pu qu'effleurer la question, le lecteur se rend compte aisément qu'elle est « capitale », et non moins « actuelle ». Car, au moment même où j'écris, d'où viennent quelques-unes des pires difficultés que soulève la « Loi de séparation » du 10 décembre 1905, sinon précisément de ce que le législateur y a traité la religion comme une « affaire individuelle », et refusé d'en reconnaître le « caractère collectif » en méconnaissant les exigences du culte, la hiérarchie catholique, et les titres de la papauté ? Il y a des gens qui croient avoir assuré la liberté de l'Église en affirmant la liberté de conscience ! Mais le droit de croire ce que nos guides naturels et nos chefs régulièrement institués nous enseignent n'est qu'une partie de la religion, en même temps qu'un droit qu'on ne voit pas comment on pourrait nous enlever, et les difficultés ne naissent que de la difficulté principale, qui est d'accorder dans la pratique les conséquences de ce droit de croire avec d'autres droits, tels que, par

exemple, les droits des autres religions ou encore le droit de l'État. J'ai touché la question dans le chapitre intitulé : *Voulons-nous une Église nationale* ? Et j'ai tâché là de montrer que, dans un pays comme le nôtre, s'il n'y avait pas d'utopie plus séduisante — « un seul peuple, une seule loi, une seule foi » — il n'y en avait pas dont il fût plus dangereux de se flatter. Car, d'une « affaire individuelle », en devenant une « affaire nationale », une religion comme le catholicisme, — et au besoin je dirai, si l'on le veut, comme le bouddhisme, — y perdrait tout d'abord son caractère d' « affaire » en quelque sorte « universelle » ; et, de plus, elle deviendrait un merveilleux moyen de contrainte et d'oppression. C'est ce qu'un seul exemple, tel que celui de l'orthodoxie russe, suffirait et suffit amplement à prouver. Et ceci ne veut pas dire que les deux termes de l'alternative soient toujours faciles à concilier. Il peut y avoir, il y a souvent conflit entre les « droits de la religion » et les exigences légitimes de l'État, ou, si l'on le veut de la « nationalité ». Mais ce n'est une raison ni de passer outre aux uns, ni d'exagérer les autres, ceux de l'État, jusqu'à les rendre tyranniques, et au contraire c'en est peut-être une de faire ce

que dans l'histoire on a nommé des « concordats ».

Il n'est pas non plus très facile d'accorder les « droits de la religion », en tant que groupement ou rasssemblement d'êtres humains autour d'une même croyance, avec les « droits de l'individu », c'est-à-dire, avec la liberté de l'inspiration et de la pensée. C'est ici le triomphe de nos incroyants, et nous ne sommes pas, nous, catholiques, plus fermement convaincus de la vérité de nos dogmes qu'ils ne le sont, eux, de ce qu'ils appellent « la tyrannie du dogme », et de l'effroyable contrainte qu'exercerait cette tyrannie sur les intelligences. A quoi nous ne répondrons pas, comme on le fait couramment, que cette contrainte ne s'exerce que sur ceux qui veulent bien la subir ! Cela est vrai ! Elle ne s'exerce que sur ceux qui veulent bien la subir ; mais cela n'a pas toujours été vrai ; et plus d'une fois, dans l'histoire, elle a pesé de tout son poids sur de libres esprits qui l'eussent volontiers secouée, s'ils l'eussent pu. Mais ce que l'on doit dire, c'est, premièrement, que cette contrainte n'en est une qu'en matière dogmatique, et, secondement, qu'en fait, — et sauf à en rechercher subtilement les raisons, — cette contrainte n'a en aucun

temps empêché la liberté de s'épanouir au cœur même du catholicisme. Je terminerai cette *Préface* par quelques brèves observations sur ces deux points.

La « tyrannie du dogme » n'est tyrannie, si l'on tient à se servir de ce mot, qu'en matière dogmatique, et cela signifie qu'on ne voit pas qu'elle ait jamais « gêné » ni « contrarié » les spéculations du géomètre ou les vivisections du physiologiste. Elle n'a jamais gêné ni contraint la liberté de l'historien, et il n'y a pas, que je sache, d'opinion « catholique » imposée, ni convenue, sur les guerres médiques ou sur la conquête de la Gaule par les Romains. Mais si la tyrannie ne s'exerce qu'en matière dogmatique, — sur la question de l'Incarnation, par exemple, ou sur celle de la Rédemption, — qui ne voit que le mot n'a plus de sens, et que l'affirmation péremptoire et absolue du dogme, en théologie, équivaut exactement à ce que sont, en physique ou en physiologie, les énonciations des lois qui dominent la matière. Est-ce que le géomètre est « libre » de modifier les propriétés de la circonférence ou de l'ellipse ? Est-ce que le chimiste est « libre » de définir au gré de sa fantaisie celles du chlore ou de l'alcool ? Mais les lois de l'objet s'imposent à

lui du dehors, et, que d'ailleurs elles lui conviennent ou non, il est bien obligé d'en subir la contrainte ou la tyrannie ! Qui soutiendra sérieusement que notre liberté de penser en soit empêchée ? Si quelqu'un s'en avisait ne serait-ce pas le moment de parler de « banqueroute de la science » ? et pourquoi voudrait-on qu'il en soit autrement en matière de religion? La prétendue « tyrannie du dogme » n'est qu'une phrase. Le dogme, pour le croyant, n'est « contraignant » que comme l'est la vérité même. S'il est mis tout d'abord en dehors et comme à part de la discussion, c'est à la manière des axiomes ou des vérités élémentaires qu'on trouve à la base de toutes les sciences ; qui en sont même plus que le support, puisqu'elles en sont la condition d'existence ou de possibilité ; et qui, comme le dogme, si nous nous plaçons au point de vue de la libre pensée, ne sont souvent, sous leur forme aphoristique et « tyrannique », que de pures hypothèses ! Mais en vérité, y a t-il lieu, s'il en est ainsi, de parler de la « tyrannie du dogme » ? et, en fait, pour nous résumer, ceux-là seuls en ont éprouvé les effets, de cette tyrannie, qui ont essayé de discuter ou de renverser le dogme. Et qu'y a-t-il de plus naturel ?

C'est pourquoi, nous voyons que la vraie liberté n'en a jamais été empêchée, et de ceci les preuves sont à la fois si nombreuses et si diverses qu'on ne sait lesquelles choisir dans ce nombre et cette diversité. L'histoire même de l'Église en est une, qui depuis deux mille ans, sans cesser d'enseigner la même doctrine et de tendre au même but, s'est adaptée avec tant de souplesse à la diversité des circonstances, et qui s'accommode encore aujourd'hui même, sous toutes les latitudes, de tant de conditions si différentes, et qu'un examen superficiel eût crues contradictoires. L'abondance prodigieuse de la littérature théologique en est une autre, si tant de théologiens, tant de controversistes, tant de prédicateurs, tant de moralistes, tant d'historiens n'ont pas écrit pour dire les mêmes choses, et sans doute sont encore éloignés d'avoir épuisé la richesse de leur matière. La multiplicité des congrégations religieuses, d'hommes ou de femmes, est encore une preuve de cette liberté qui règne dans l'Église, si c'est une manière « individuelle » de concevoir, non la religion, ni le dogme, mais l'action pratique du catholicisme, que nous retrouvons à l'origine de la plupart d'entre elles : Saint Bernard ne

s'est pas proposé le même objet que saint François d'Assise, ni sainte Chantal le même but que sainte Thérèse. Et puisque je nomme ici des saintes et des saints, nous n'avons besoin que de feuilleter une *Année liturgique*, ou, à plus forte raison, les *Acta sanctorum*, pour y apprendre en combien de manières un saint peut différer d'un saint, une sainte d'une autre sainte, et pour y reconnaître une preuve nouvelle de cette « Liberté »...

*
* *

Il ne me reste plus, en prenant congé, qu'à m'excuser d'avoir écrit cette *Préface*, dont je sais fort bien que les raisonnements ne donneront pas à un recueil d'articles l'unité d'un livre, et qui, sans doute, comme toutes les préfaces, a le tort, en précisant les intentions de l'auteur, de sembler avouer qu'elles ne se dégageraient pas clairement de la lecture de son livre. Et, en effet, c'est l'ordinaire objet des préfaces. Elles expriment plus clairement ce que nous craignons de n'avoir pas dit avec une clarté suffisante. On nous accordera d'ailleurs que, si l'observation est vraie d'une manière générale,

elle l'est surtout en des sujets comme ceux que nous avons essayé de traiter dans ces études. Comme il n'en est pas où la précision soit plus difficile à atteindre, il n'en est pas non plus sur lesquels, après s'être « expliqué », il soit plus naturel de vouloir s' « expliquer » encore, et plus à fond. Mais comme il n'en est pas où l'équivoque soit plus facile ni plus fréquente, il n'en est pas non plus où l'explication soit plus nécessaire. C'est ce qu'on a tâché de faire dans cette *Préface* comme dans ces *Études* elles-mêmes : dissiper le plus que l'on pourrait d'équivoques, et s'exprimer le plus clairement qu'on en serait capable sur des questions infiniment complexes.

1er novembre 1906.

I

APRÈS

UNE VISITE AU VATICAN

1894

APRÈS
UNE VISITE AU VATICAN
1894

I

Les temps ne sont pas très éloignés de nous où l'incrédulité savante passait communément pour marque, ou pour preuve, de supériorité d'intelligence et de force d'esprit. On ne méconnaissait pas l'importance des « religions » dans l'histoire, ni surtout celle de la « religion », ou du « sentiment religieux », dans le développement de l'humanité. C'était même le point qu'on se vantait d'avoir gagné sur l'esprit du dix-huitième siècle; et, tout en faisant profession d'incroyance, on ne laissait pas de reprocher aux Voltaire, aux Diderot, aux Condorcet, la violence injurieuse de leur polémique antichrétienne, la déloyauté de leur

argumentation, et l'étroitesse de leur philosophie. Mais on n'en voyait pas moins, — avec Auguste Comte et son école entière, — dans « l'état théologique », ce que j'appellerais volontiers la phase embryonnaire de la vie de l'intelligence, et peut-être quelques physiologistes ou quelques anthropologues croient-ils encore fermement à la réalité de cette métaphore. « Les religions, — lit-on dans un livre récent, — sont les résidus épurés des superstitions... La valeur d'une civilisation est en raison inverse de la ferveur religieuse... Tout progrès intellectuel correspond à une diminution du surnaturel dans le monde... L'avenir est à la science. » Ces lignes sont datées de 1892, mais l'esprit qui les a dictées est de vingt ou trente ans plus vieux qu'elles [1].

Que s'est-il donc passé depuis lors? quel sourd travail s'est accompli dans les profondeurs de la pensée contemporaine? et, à ce propos, parlerons-nous à notre tour de la « banqueroute de la science» ? Les savants s'indignent sur ce mot, et on en rit dans les laboratoires. Car, — disent-ils, — où sont donc celles de leurs promesses que la physique, par exemple, ou la chimie n'aient pas tenues,

1. André Lefèvre, *la Religion*, p. 372, 373.

et au delà ? Nos sciences ne sont nées que d'hier, et elles ont, en moins d'un siècle, transformé l'aspect de la vie. Laissons-leur donc le temps de grandir ! Qui sont d'ailleurs ceux qui parlent ici de banqueroute ou de faillite ? Que connaissent-ils de la science ? A quelle découverte, à quel progrès de la mécanique, ou de l'histoire naturelle, ont-ils attaché leur nom ? Ont-ils inventé seulement le téléphone, ou trouvé le vaccin du croup ? C'est ce qu'on aimerait savoir, avant de leur répondre. Et quand enfin quelque savant, d'esprit plus chimérique ou plus aventureux, aurait pris au nom de la science des engagements qu'elle n'a pas souscrits, est-ce la science qu'il en faut accuser ? Le bon sens, que Descartes croyait, ou affectait de croire « la chose du monde la plus répandue », est au contraire la plus rare que l'on sache, plus rare que le talent, aussi rare que le génie peut-être ; et nous avouons de bonne grâce que de grands savants en ont parfois manqué... Ainsi raisonnent ceux qui ne veulent voir dans « la banqueroute de la science » qu'une métaphore retentissante ; — et je ne puis pas dire qu'ils aient tout à fait tort.

Mais ils n'ont pas non plus tout à fait raison ; et quelque distinction qu'ils essaient d'établir

entre le bon sens des « vrais » savants, et la fâcheuse témérité des... autres, ce qui est bien certain c'est que la science a plus d'une fois promis de renouveler la « face du monde ». « Je crois avoir prouvé la possibilité, — écrivait Condorcet, il y a tout juste cent ans, — de rendre la justesse d'esprit une qualité presque universelle ;... de faire en sorte que l'état habituel de l'homme, dans un peuple entier, soit d'être conduit par la vérité ;... soumis dans sa conduite aux règles de la morale... se nourrissant de sentiments doux et purs. » Et il ajoutait : « Tel est le point où doivent *infaillible-ment* le conduire les travaux du génie et *le progrès des lumières* [1]. » Me dira-t-on que Condorcet n'était après tout qu'un encyclopédiste ? Et je l'entends bien ainsi. Mais Renan, à ses débuts du moins, ne disait pas autre chose : « La science restera toujours la satisfaction du plus haut désir de notre nature : la curiosité ; *elle fournira toujours à l'homme le seul moyen qu'il ait pour améliorer son sort.* » Et, en un autre endroit, dans ce même livre sur *l'Avenir de la science*, dont le titre à lui seul était tout un programme : « *Organiser scientifiquement l'humanité*, — c'est lui qui soulignait, — tel

1. *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain.* Édition Didot, t. IV, des *Œuvres*, p. 395.

est donc le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse, mais légitime prétention [1]. » Voilà, je pense, des promesses qui vont un peu plus loin que l'ambition du chimiste ou du physicien ! Et ce sont ces promesses auxquelles on prétend que la science aurait fait banqueroute !

Serrons cependant la question de plus près. En fait, les sciences physiques ou naturelles nous avaient promis de supprimer « le mystère ». Or, non seulement elles ne l'ont pas supprimé, mais nous voyons clairement aujourd'hui qu'elles ne l'éclairciront jamais. Elles sont impuissantes, je ne dis pas à résoudre, mais à poser convenablement les seules questions qui importent : ce sont celles qui touchent à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite, et à sa destinée future. L'inconnaissable nous entoure, il nous enveloppe, il nous étreint, et nous ne pouvons tirer des lois de la physique ou des résultats de la physiologie aucun moyen d'en rien connaître. J'admire autant que personne les immortels travaux de Darwin, et quand on compare l'influence de sa doctrine à celle des découvertes de Newton, j'y souscris volontiers. Mais quoi ! Pour descendre peut-être du singe, — ou le

1. *L'Avenir de la science*, p. 37.

singe et nous d'un commun ancêtre, — en sommes-nous plus avancés? et que savons-nous de la vraie question de nos origines? « Dans l'hypothèse mosaïque de la création, — dit Hæckel, — deux des plus importantes propositions fondamentales de la théorie de l'évolution se montrent à nous avec une clarté et une simplicité surprenantes. » Mais, de plus, ajouterons-nous, « l'hypothèse mosaïque de la création » nous donne une réponse à la question de savoir *d'où nous venons* ; et la théorie de l'évolution ne nous en donnera jamais. Ni l'anthropologie, ni l'ethnographie, ni la linguistique ne nous en donneront non plus jamais une à la question de savoir *ce que nous sommes* ; et soutiendront-elles, par hasard, qu'elles ne nous l'ont jamais promis ? Il serait trop aisé de montrer qu'elles ne se sont pas proposé d'autre objet. « Je suis convaincu, — a dit Renan, — qu'il y a une science des origines de l'humanité qui sera construite un jour non par la spéculation abstraite, *mais par la recherche scientifique*... Quelle est la vie humaine qui, dans l'état actuel de la science, suffirait à explorer tous les côtés de cet unique problème ?... Et si l'on ne l'a pas résolu, *comment dire qu'on sait l'homme et l'humanité*[1] » ?

1. *L'Avenir de la science*, p. 163.

Mais nous pouvons être assurés aujourd'hui que les sciences naturelles ne nous le diront pas. Ce que nous sommes, en tant qu'animal, elles nous l'apprendront peut-être ! Elles ne nous apprendront pas ce que nous sommes en tant qu'hommes. Quelle est l'origine du langage ? quelle est celle de la société ? quelle est celle de la moralité ? Quiconque, dans ce siècle, a tenté de le dire, y a échoué misérablement, parce que, ne pouvant concevoir l'homme sans la moralité, sans le langage ou en dehors de la société, ce sont ainsi les éléments mêmes de sa définition qui échappent à la compétence, aux méthodes, aux prises enfin de la science. Ai-je besoin d'ajouter qu'à plus forte raison les sciences naturelles ne décideront pas la question de savoir *où nous allons* ? Qu'est-ce que l'anatomie, la physiologie, l'embryologie même nous ont appris de notre destinée ? Elles nous avaient cependant promis de nous expliquer, ou de nous révéler notre nature ; et, de la connaissance de notre nature, devait suivre celle de notre destinée, puisqu'en effet c'est sa destinée qui détermine la vraie nature d'un être. Mais leurs recherches et leurs découvertes, — dont je ne méconnais pas au surplus l'intérêt — n'ont abouti finalement qu'à fortifier en nous

notre attache à la vie, ce qui semble, en vérité, le comble de la déraison chez un être qui doit mourir.

Les sciences philologiques ont-elles mieux tenu leurs promesses ? Hélas ! en ce moment même, je les ai là, sous les yeux, tous ces livres, fameux naguère, où nous avons avidement cherché la réponse à nos doutes ; et, en somme, qu'ont-ils établi ? Dans la philosophie de la Grèce et de Rome, les humanistes s'étaient formellement engagés à nous montrer le christianisme tout entier ! Mais ils n'ont oublié qu'un point : c'est de nous dire pourquoi, si le christianisme était déjà tout entier dans l'hellénisme, il n'en est pas sorti. Là pourtant est toute la question, et quand on retrouverait l'un après l'autre, dans les *Pensées* de Marc-Aurèle ou dans le *Manuel* d'Epictète, les « membres épars » du *Sermon sur la montagne* ; quand l'inspiration stoïcienne, essentiellement aristocratique, ne serait pas, à vrai dire, le contraire de celle de l'Evangile ; il resterait encore, il restera toujours que le *Sermon sur la montagne* a conquis le monde, et que ni le *Manuel* ni les *Pensées* n'ont rien engendré. Après comme avant les travaux de nos hellénistes, il demeure dans le christianisme quelque chose d'inexplicable par Aris-

tote et par Platon, une vertu singulière, une puissance unique de propagation et de vie ; — et c'est ce que confirment les travaux des hébraïsants.

Car eux aussi, les hébraïsants, ils nous avaient promis de dissiper ce qu'il y a d' « irrationnel » et de « merveilleux » dans l'histoire des origines du christianisme ou dans celle du « peuple de Dieu ». Ils devaient nous montrer dans la *Bible* un livre comme un autre, — le *Mahabahrata* du sémitisme, l'*Iliade* ou l'*Odyssée* d'Israël ; — et il est vrai que, jusqu'à ce jour, tous les efforts de la philologie n'ont pu réussir à dater avec certitude ni l'*Odyssée*, ni le *Mahabahrata* ! Mais c'est surtout à l'occasion de la *Bible* que leurs systèmes, aussi nombreux qu'arbitraires, se sont heurtés les uns les autres, et qu'après avoir vainement tenté de les concilier sous la loi d'une indifférence voisine du scepticisme, ils ont dû reconnaître que leur érudition avait plutôt embrouillé ce qu'elle s'était flattée d'éclaircir. C'est ainsi qu'il n'y a pas moins de six ou sept opinions sur l'origine ou sur l'auteur du *Pentateuque* ; et que, s'il nous plaît d'en dater la composition du temps de Josué par exemple, ou de Saül, ou de David, ou de Salomon, ou de Josias, ou de la captivité de Babylone, ou d'Esdras,

ou de Néhémias, ou des premiers Ptolémées, ou des Macchabées même, on le peut; et les maîtres de la philologie moderne en fourniront les raisons qu'on voudra. Comptez encore ce qu'il y a de théories sur la date et sur l'auteur du quatrième Évangile ! Et, au bout de tout cela, quand on se demande quels sont enfin les résultats de cette débauche de critique, les fortes paroles de Bossuet sont encore celles qui reviennent invinciblement en mémoire : « Qu'on me dise s'il n'est pas constant que, de toutes les versions et de tout le texte quel qu'il soit, il en reviendra toujours les mêmes lois, les mêmes miracles, les mêmes prédictions, la même suite d'histoire, *le même corps de doctrine et enfin la même substance*[1] ? » Il a raison ! même substance, et même « suite d'histoire » ! histoire unique, de l'aveu même d'un Renan ! substance irréductible ! Quoi que ce soit, il y a quelque chose, dans l'histoire du « peuple de Dieu », qui ne se retrouve dans aucune autre. Quelque ambition qu'on ait affectée de la « rabattre », pour ainsi parler, sur le plan des autres histoires, on n'y a point réussi. De telle sorte que si, par un détour imprévu d'elle-même,

1. *Discours sur l'Histoire universelle,* part. II, chap. 28.

l'exégèse, un jour ou l'autre, se trouvait avoir ainsi confirmé ce qu'elle avait prétendu détruire, il ne faudrait pas s'en étonner. Et ce qu'il faut dire, en attendant, c'est que, bien loin d'avoir expulsé de l'histoire du christianisme l'« irrationnel » ou le « merveilleux », elle les y a réintégrés, puisque, dans l'histoire même du bouddhisme, les analogies d'évolution qu'elle croyait avoir découvertes, n'ont pas tenu devant un examen plus attentif et plus consciencieux.

Autre promesse encore, à laquelle ont manqué les orientalistes à leur tour ! Les quelques ressemblances qu'on a signalées entre le bouddhisme et le christianisme, pour être d'ailleurs infiniment curieuses, ne sauraient en effet masquer la différence profonde, la différence intime qui les sépare, ou qui les oppose. J'avoue d'ailleurs sans difficulté que, dans l'état présent de l'érudition, on la sent, cette différence, plutôt qu'on ne saurait la définir. Si quelques-uns de nos orientalistes avaient eu plus d'ouverture ou de largeur d'esprit, ce sont eux, assurément, qui auraient été les plus dangereux adversaires du christianisme. Ils le seront peut-être un jour ! Mais, jusque-là, — comme les hébraïsants et comme les hellénistes, — ils n'ont apporté, eux troisièmes, qu'un élément

de trouble dans la discussion ; d'autres raisons de douter, non de croire ; et des commencements d'hypothèses plutôt que des solutions. Ne les a-t-on pas vus soutenir que Çakya-Mouni n'était peut-être qu'un « mythe solaire » ? et s'ils réussissaient, quelque jour, à le démontrer, que subsisterait-il de la comparaison qu'on a tenté si souvent d'établir entre Jésus et Bouddha ?

J'arrive enfin aux sciences historiques, — si ce sont des sciences, — et, comme les sciences naturelles, je ne puis m'empêcher d'observer d'abord qu'elles nous ont appris assurément beaucoup de choses, mais aucune de celles que nous attendions de leurs progrès. Les rois de Rome ont-ils existé, par exemple, ou ne sont-ils, peut-être, eux aussi, que des « mythes solaires » ? Voilà sans doute ce qu'on appelle une « jolie question », mais, à vrai dire, que nous importe ? et quel intérêt a-t-elle bien en soi ? La grande question est ici de savoir s'il existe *une loi de l'histoire*, et dans quelle mesure nous y sommes asservis. Cependant, c'est justement ce que nous ignorons, et je crains qu'on ne doive ajouter : c'est ce que nous ignorerons toujours. Sommes-nous nos maîtres ? ou sommes-nous les esclaves de quelque « force majeure » ? nous

acheminons-nous vers quelque but assuré ? ou l'histoire n'est-elle que le « lieu », pour ainsi parler, du désordre et de l'incohérence ? Ni la paléographie, ni la diplomatique, ni l'archéologie ne nous ont donné là-dessus de réponse. Elles nous en devaient une, pourtant, si nous ne les avions inventées, selon l'expression de Renan, que pour constituer la science des « produits de l'esprit humain », et si cette science n'avait pour objet que d'augmenter, que de préciser, que de « théorétiser » notre connaissance de l'homme. « Quand on écrit sur les maîtres de Ninive, ou sur les Pharaons d'Égypte, on peut n'avoir qu'un intérêt historique ; mais le christianisme est une puissance tellement vivante et la question de ses origines implique de si fortes conséquences pour le présent le plus immédiat, qu'il faudrait plaindre l'imbécillité des critiques qui ne porteraient à ces questions qu'un intérêt purement historique. » Ces paroles sont de J.-F. Strauss [1]. Mais nous dirons, nous, que, même quand on écrit sur « les Pharaons d'Égypte » ou sur « les maîtres de Ninive » on est tenu d'une autre obligation, plus haute, mais non moins rigoureuse,

1. *Nouvelle Vie de Jésus*, préface de l'auteur, p. IX.

que de rétablir la succession des rois pasteurs ou de décrire avec exactitude le palais de Khorsabad. Si c'est donc l'obligation à laquelle nous avons vu, depuis cinquante ou soixante ans, les sciences historiques s'efforcer de se soustraire, il ne faut pas qu'elles s'étonnent de se l'entendre quelquefois reprocher. Le zend ou l'assyrien n'ont pas été créés pour qu'on les enseignât dans une chaire du Collège de France ou de l'Université de Berlin ; l'érudition n'a pas son objet en elle-même ; et de même que les sciences juridiques ne sauraient se détacher d'une philosophie du droit, les sciences historiques ne sont qu'une curiosité vaine, si leurs moindres recherches ne tendent pas à la philosophie de l'histoire.

Si ce ne sont pas là des « banqueroutes » totales, ce sont du moins des « faillites » partielles, et l'on conçoit assez aisément qu'elles aient ébranlé le crédit de la science. Qui donc a prononcé cette parole imprudente « que la science ne valait qu'autant qu'elle peut rechercher ce que la religion prétend enseigner » ? et encore celle-ci, « que la science n'a vraiment commencé que le jour où la raison s'est prise au sérieux et s'est dit à elle-même : tout me fait défaut, de moi seule me viendra mon salut » ? Taisez-vous, en ce cas, raison imbé-

cile ! aurait sans doute répondu Pascal ; et, à la vérité, nous ne saurions dire ce qu'il en sera dans cent ans, dans mille ans ou deux mille ans d'ici ; mais, pour le moment, et pour longtemps encore, il semble que la raison soit impuissante à se délivrer seulement de ses doutes, bien loin de pouvoir faire elle-même son salut ; et s'il est vrai que depuis cent ans la science ait prétendu remplacer « la religion », la science, pour le moment et pour longtemps encore, a perdu la partie.

Incapable de nous fournir un commencement de réponse aux seules questions qui nous intéressent, ni la science en général, ni les sciences particulières, — physiques ou naturelles, philologiques ou historiques, — ne peuvent plus revendiquer, comme elles l'ont fait, depuis cent ans, le gouvernement de la vie présente. A défaut d'une certitude entière, mathématique et raisonnée, si nous avons l'impérieux besoin de nous former une idée de ce que nous sommes, et si le lien social ne peut subsister qu'à cette condition, les sciences peuvent nous y aider, mais il ne leur appartient pas de déterminer, et encore bien moins de juger cette idée. Pour le moment, dans l'état présent de la science,

et après l'expérience que nous en avons faite, la question du libre arbitre, par exemple, ou celle de la responsabilité morale, ne sauraient dépendre des résultats de la physiologie. Le progrès qu'on avait cru faire, avec Taine et sur ses traces, « en soudant, — selon son expression, — les sciences morales aux sciences naturelles », n'a pas été du tout un progrès, mais au contraire un recul. Si nous demandions au darwinisme des leçons de conduite, il ne nous en donnerait que d'abominables. Et, sans doute, d'un darwinisme à peine assuré de la solidité de ses principes, ou d'une physiologie rudimentaire encore, on en peut bien appeler dans l'avenir à une physiologie plus savante ou à un darwinisme mieux entendu ; mais, en attendant, il faut vivre d'une vie qui ne soit pas purement animale, et la science, aucune science aujourd'hui ne saurait nous en donner les moyens.

C'est la raison de la révolution, ou de l'évolution, que nous voyons se produire et dont on trouverait les preuves, au besoin, dans la *Bibliographie de la France*. Non pas du tout que je me fasse illusion sur les « décadents du christianisme », — c'est le titre d'un livre qui ne tient pas, lui non plus, ce qu'il semblait promettre ; — et je n'abandonnerais volontiers, pour ma

part, ni la philologie, ni l'exégèse, même aux « néo-catholiques », ou à nos « symbolistes ». S'il y en a de sincères, j'en sais qui le sont moins, et qui ne croient au fond qu'à eux-mêmes. J'ai moins de confiance encore dans les « néo-bouddhistes », avec leurs exercices, et je n'en mets décidément aucune dans ces nouveaux « mystiques » qu'on voit se délasser d'une traduction de Tauler ou de Ruysbroch en écrivant une pièce pour le Théâtre-Libre. Vingt ans plus tôt, je suis trop sûr qu'ils eussent été naturalistes, et leur mysticité n'est qu'une affaire de mode ou une « réclame » de librairie. Et je n'attribue pas enfin plus d'importance qu'elles n'en ont aux déclamations pieuses qu'on est surpris quelquefois de lire dans *le Peuple français* ou dans *l'Autorité*... Mais il n'en est pas moins vrai que l'évolution se produit, et, déjà, nous commençons d'en discerner quelques-uns des effets. Deux mots suffisent à les résumer : la Science a perdu son prestige ; et la Religion a reconquis une partie du sien.

II

« Toute réaction religieuse profitant d'abord au catholicisme », — c'est du moins Renan qui

l'a dit, — il n'est pas étonnant qu'un pape politique, s'inspirant le premier des nécessités de l'heure présente, ait conçu l'espérance et formé le projet de diriger le mouvement. C'était assurément son droit. *Multæ sunt mansiones in domo patris mei* : et il y a aussi plusieurs aspects, ou, pour ainsi parler, plusieurs faces du christianisme. Puisque jadis, en des temps étrangement confus, l'Eglise avait triomphé de cette espèce d'éruption de l'instinct et de cette révolte de la nature, qui fut sans doute l'un des caractères essentiels de la Renaissance, et qu'elle avait même arraché l'empire de l'art au paganisme du quinzième siècle ; — puisque, cent cinquante ou deux cents ans plus tard, elle avait pu contrebalancer la redoutable influence du cartésianisme en l'absorbant, et même en s'en aidant pour développer ce qu'il y a de substance rationnelle dans son propre enseignement ; — et puisque, enfin, au début du siècle où nous sommes, elle n'avait pas refusé de traiter avec la Révolution, et qu'elle l'avait pu, sans rien abandonner de ses droits ni surtout céder de son dogme ; — pourquoi, dans un temps comme le nôtre, s'il y a dans sa tradition quelque vertu sociale, et qu'aucune considération de l'ordre temporel n'en gêne plus le libre développement, pourquoi

n'essaierait-elle pas de se présenter aux peuples sous ce nouvel aspect d'elle-même, et pourquoi n'y réussirait-elle pas ? Evoluer n'est pas changer, a dit un ancien Père : *Quod evolvitur... non ideo proprietate mutatur* ; c'est l'expression même de saint Vincent de Lérins. L'épanouissement des frondaisons de l'arbre n'est pas une « variation » du germe ; et ce n'est pas « changer », ce n'est pas devenir autre, que de développer le contenu de sa loi, puisque, au contraire, c'est achever de devenir soi-même. On ne l'avait pas oublié, mais d'autres soucis, plus pressants, — et notamment celui de soutenir et de repousser l'assaut de la science laïque, — avaient surtout préoccupé les prédécesseurs de Léon XIII. Autre temps, autres soins ! Qui se détacherait aujourd'hui de la communion de l'Eglise pour des « raisons philologiques » ? Et, d'un autre côté, si l'impuissance de la science physique ou naturelle à supprimer le « mystère » est prouvée, remontons donc maintenant à la source. Invoquons l'esprit de conciliation et de paix. Libres et dégagés des nécessités d'une lutte qui avait réclamé jusqu'ici toute notre activité, ne prolongeons pas d'inutiles controverses. Et après avoir prouvé la vérité ou la « divinité » de la

religion par la continuité de son dogme immuable, prouvons-la maintenant par le bien qu'elle peut faire encore à ce monde inquiet et troublé.

C'est ainsi, ou à peu près, que l'on peut essayer de se représenter les intentions du pape Léon XIII, et il semble que, depuis dix-sept ans, tous ses actes comme toutes ses paroles aient tendu à ce grand dessein. Certes, il n'a rien abandonné, ni des droits de l'Église ni de l'autorité du dogme, le pontife qui a écrit les mémorables *Encycliques* du 28 décembre 1878, *sur les Erreurs modernes* ; et du 11 août 1879, *sur la Philosophie chrétienne* ; et du 10 février 1880, *sur le Mariage chrétien*. Même, la seconde a scandalisé tous ceux à qui, sans doute, elle apprenait pour la première fois que saint Thomas est un des beaux génies dont se puisse honorer l'histoire de la pensée humaine. Mais, en proclamant l'indépendance de l'Eglise à l'égard des formes de gouvernement, comme en s'occupant des questions ouvrières avec une sollicitude particulièrement active, et comme en travaillant à préparer dans un lointain avenir la réconciliation en une des diverses communions chrétiennes, il a fait trois grandes choses, — dont la première conséquence a été de rendre au catholicisme, et générale-

ment à la religion, leur part d'action sociale.

Les catholiques, — écrivait-il dans son *Encyclique sur l'origine du pouvoir civil*, du 29 juin 1881, — vont chercher en Dieu le droit de commander, et le font dériver de là comme de sa source naturelle, et de son principe nécessaire... Toutefois, il importe de remarquer ici que, s'il s'agit de désigner ceux qui doivent gouverner la chose publique, cette désignation pourra, dans certains cas, être laissée au choix et au jugement du plus grand nombre, *judicio multitudinis*, sans que la doctrine catholique y fasse le moindre obstacle, *non adversante neque repugnante doctrina catholica*... Il n'est pas question davantage des différents régimes politiques, et il n'existe pour l'Église aucune raison de ne pas approuver le gouvernement d'un seul ou celui de plusieurs, pourvu seulement qu'il soit juste et qu'il s'applique au bien commun. Aussi n'est-il point interdit aux peuples [1]... de se donner telle forme politique qui s'adaptera mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes.

Ces paroles sont assez claires! Mais les idées mûrissent lentement dans l'esprit de Léon XIII, et c'est justement ce qui donne à tout ce qu'il dit tant de poids et d'autorité. Il a donc voulu revenir, à plusieurs fois, sur cette grande question, et on lit, dans

1. Il y ici, dans les traductions françaises : « Sous réserve des droits acquis », ce qui me semble une traduction trop libre et quelque peu abusive du latin *Salva justitia*.

la *Lettre aux cardinaux français*, du 3 mai 1892 :

Nous l'avons expliqué, *et nous tenons à le redire*, pour que personne ne se méprenne sur notre enseignement. Un de ces moyens (d'atteindre et de réaliser l'union) est d'accepter sans arrière-pensée, avec cette loyauté qui convient au chrétien, le pouvoir civil, dans la forme où, de fait, il existe. Ainsi fut accepté en France le premier Empire au lendemain d'une effroyable et sanglante anarchie; ainsi furent acceptés les autres pouvoirs, soit monarchiques, soit républicains, qui se succédèrent jusqu'à nos jours.

... Lors donc que, dans une société, il existe un pouvoir constitué et mis à l'œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et l'on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est. C'est pour ce motif et dans ce sens que Nous avons dit aux catholiques français : « Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-le; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu. »

Son langage n'a pas été moins net, ni moins conciliant, sur la question ouvrière. Dans l'*Encyclique* du 29 juin 1881, après avoir défini l'inquiétude qui travaille les sociétés modernes, il poursuivait en ces termes hardis :

Ce qu'il y a de plus grave, c'est que, au milieu de tant de périls, les chefs des États ne semblent disposer d'aucun remède propre à rétablir la paix dans les

esprits et l'ordre dans la société. On les voit s'armer de la puissance des lois et sévir avec vigueur contre les perturbateurs du repos public. Mais s'il n'y a rien de plus juste, ils feraient bien de considérer qu'un système de pénalités, quelle qu'en soit la force, ne suffira jamais à sauver les nations : *vim nullam pœnarum futuram tantam quæ conservare respublicas sola possit.* « La crainte, comme l'enseigne excellemment saint Thomas, est un fondement infirme. » Vienne l'occasion qui permet d'espérer l'impunité, ceux que la crainte seule a soumis se soulèveront avec d'autant plus de passion contre leurs chefs que la terreur les avait jusque-là contenus avec plus de violence. D'ailleurs la terreur même jette ordinairement les hommes dans le désespoir ; le désespoir leur inspire l'audace ; et l'audace les précipite dans les attentats les plus monstrueux.

Mais, si le remède est dans le retour aux principes chrétiens, ces principes ont des applications immédiates et pratiques et le pape les a mis en lumière dans la célèbre *Encyclique* du 15 mars 1891 *sur la Condition des ouvriers* :

La raison formelle de toute société est une et commune à tous ses membres, grands et petits. Les pauvres, au même titre que les riches, sont de par le droit naturel des citoyens, c'est-à-dire du nombre des parties vivantes dont se compose, par l'intermédiaire des familles, le corps entier de la nation, pour ne pas dire qu'en toutes les cités ils sont le grand nom-

bre... Comme donc il serait déraisonnable de pourvoir à une classe de citoyens, et d'en négliger l'autre, il devient évident que l'autorité publique doit prendre les mesures voulues pour sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière...

Pour ce qui est des intérêts physiques et corporels, l'autorité publique doit tout d'abord les sauvegarder, en arrachant les malheureux ouvriers aux mains de ces spéculateurs qui, ne faisant point de différence entre un homme et une machine, abusent sans mesure de leurs personnes pour satisfaire d'insatiables cupidités. Exiger une somme de travail qui, en émoussant toutes les facultés de l'âme, écrase le corps et en consume les forces jusqu'à l'épuisement, c'est une conduite que ne peuvent tolérer ni la justice ni l'humanité...

La violence des révolutions politiques a divisé le corps social en deux classes et creusé entre elles un abîme immense. D'une part, la toute-puissance dans l'opulence : une faction qui, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer en elle toutes les sources... de l'autre, la faiblesse dans l'indigence : une multitude, l'âme ulcérée, toujours prête au désordre. Que l'on stimule l'industrieuse activité du peuple par la perspective d'une participation à la propriété du sol, et l'on verra se combler peu à peu l'abîme qui sépare l'opulence de la misère, et s'opérer le rapprochement des deux classes.

Citons encore ce passage de la *Lettre sur la Question ouvrière*, à M. G. Decurtins, du 7 août 1893 :

S'il y a un motif grave et juste pour lequel l'autorité publique ait le droit d'intervenir pour protéger par des lois la faiblesse des ouvriers, on ne pourra pas assurément en trouver de plus grave et de plus juste que la nécessité de venir en aide à la faiblesse des enfants et des femmes.

Et d'autre part, il est évident pour tous combien serait imparfaite la protection donnée au travail des ouvriers si elle l'était par des lois différentes que chaque peuple élaborerait pour son compte, car les marchandises diverses venues de divers pays se rencontrant sur le même marché, certainement la réglementation imposée ici ou là au travail des ouvriers aurait cette conséquence que les produits de l'industrie d'une nation se développeraient au préjudice d'une autre.

Mais déjà, sans doute, quand il écrivait cette dernière phrase, une idée encore plus hardie s'élaborait dans l'esprit de Léon XIII, et déjà son active imagination voyait s'ouvrir les perspectives de l'*Encyclique* du 20 juin 1894 *sur l'Unité catholique* :

Pendant que notre esprit s'attache à ces pensées, — de réconciliation des Églises orientales avec l'Église latine, — et que notre cœur en appelle de tous ses vœux la réalisation, nous voyons là-bas, dans le lointain de l'avenir, se dérouler un nouvel ordre de choses, et nous ne connaissons rien de plus doux que la contemplation des immenses bienfaits qui en seraient le résultat naturel. L'esprit peut à peine

concevoir le souffle puissant qui saisirait soudain toutes les nations, alors que la paix et la tranquillité seraient bien assises ; que les lettres seraient favorisées dans leurs progrès ; et que, parmi les agriculteurs, les ouvriers, les industriels, il se fonderait sur les bases chrétiennes que nous avons indiquées, de nouvelles sociétés capables de réprimer l'usure, et d'élargir le champ des travaux utiles : *quarum ope vorax reprimatur usura, et utilium laborum campus dilatetur.*

Et, dans un autre endroit :

Nous n'ignorons pas ce que demande de longs et pénibles travaux l'ordre de choses dont nous voudrions la restauration, et plus d'un pensera peut-être que nous donnons trop à l'espérance... Mais nous supplions les princes et les gouvernants, au nom de leur clairvoyance politique et de leur sollicitude pour les intérêts de leurs peuples, de vouloir équitablement apprécier nos desseins et les seconder de leur autorité... Le siècle dernier laissa l'Europe fatiguée de ses désastres, tremblante encore des convulsions qui l'avaient agitée. Le siècle qui marche à sa fin ne pourrait-il pas, en retour, transmettre comme un héritage, au genre humain, quelques gages de concorde, et l'espérance des grands bienfaits que promet l'unité de la foi chrétienne ?

Ce sont là de nobles paroles, dont la noblesse n'est égalée que par la sincérité de l'émotion qui les anime ; et certes, aucun rêve, — si les expressions du Saint-Père lui-même nous au-

torisent peut-être à nous servir de ce mot, — ou aucune espérance, ne saurait mieux convenir et aux aspirations de cette fin de siècle, et au caractère de l'illustre vieillard qui gouverne à peu près souverainement la croyance de 200 millions d'hommes. Il a compris ce que l'on attendait du plus grand pouvoir moral qui soit parmi les hommes, et le plus ancien. Résolument, il a lancé la barque de saint Pierre sur la mer orageuse du siècle, et ni l'impétuosité des vents, ni le tumulte des flots, ni la clameur même des passagers effrayés de sa tranquille audace ne l'ont un seul jour détourné de son but. Et si d'ailleurs il ne l'atteignait pas, si cette Providence, dont il ne se regarde que comme l'instrument, ne lui permettait pas de l'atteindre, il n'en aurait pas moins l'impérissable honneur de se l'être à lui-même marqué.

L'avenir lui saura surtout gré de s'être souvenu que le christianisme a commencé par être une religion de pauvres, et que, selon l'insolente et cruelle expression de Voltaire, « la plus vile canaille l'avait seule embrassée pendant plus de cent ans ». Je crains bien que Renan ne voulût dire plus élégamment, et moins franchement, la même chose, quand il nous avertissait de ne pas nous représenter les voyages

de Paul et de Barnabé comme ceux « d'un Livingstone... ou d'un François-Xavier, mais plutôt comme ceux d'ouvriers socialistes répandant leurs idées de cabaret en cabaret ». Et sans doute il s'est applaudi d'avoir trouvé ce « cabaret » ! *Differantur isti superbi* !... L'Évangile ne rebute point les grands, ni les puissants, ni les sages; il ne les rejette pas ; mais il les « diffère ». Si c'est justement l'honneur du christianisme, si ç'a été sa force à ses débuts, si peut-être il n'a pas donné de signe plus éclatant ni de preuve plus convaincante de sa mission, que de s'être adressé d'abord aux humbles de ce monde, là aussi est son avenir et, pour ainsi parler, dans la société que nous a faite la philosophie du siècle dernier, là est sa promesse d'éternité. Aucun pontife ne l'a mieux senti que le pape Léon XIII, ni, l'ayant senti, ne l'a dit avec plus d'abondance de cœur et d'ardeur de persuasion. Aucun ne l'a redit avec plus d'insistance. Et aucun, surtout, en enseignant à ceux qui peinent l'inutilité de la violence ou de la révolte, et aux heureux du jour ce que leurs obligations envers leurs « frères » ont d'impérieux et d'absolu, ne l'a fait avec un plus vif sentiment de la fraternité humaine, de l'égalité chrétienne, et de la liberté apostolique.

III

Nous, cependant, que ferons-nous ? Évidemment, nous ne sacrifierons ni la science, et encore bien moins l'indépendance de notre pensée. Si nous n'admettons pas que la science puisse jamais remplacer la religion, — et nous en sommes convenus peut-être avec assez de franchise, — nous n'admettrons pas non plus qu'on oppose la religion à la science. L'Église aussi bien ne le demande à personne ; et pourquoi le demanderait-elle, puisque l'impuissance radicale de la science à résoudre les questions d'origine et de fin semble avoir désormais opéré la séparation du domaine respectif de la certitude « scientifique », et de la certitude « inspirée » ? Tenons-le donc pour dûment acquis : la physique ne peut rien, même contre le miracle, puisqu'il se définit par une dérogation de la nature à ses lois ; l'exégèse ne peut rien contre la révélation ; et j'ose bien avancer que, si l'on fonde jamais une morale purement laïque, une morale indépendante, — je ne dis pas de toute métaphysique, mais de toute religion, — ce n'est pas dans la physiologie que nous lui trouverons une base. L'indépendance de notre pensée n'aura donc à souffrir que dans la me-

sure où la foi serait affaire d'expérience et de raisonnement. Mais, précisément, la foi n'est affaire ni de raisonnement ni d'expérience. On ne démontre pas la divinité du Christ ; on l'affirme ou on la nie ; on y croit ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme, comme à l'existence de Dieu. C'est pourquoi, comme je le disais, si l'on examine froidement la question, nous n'avons rien à sacrifier. Il n'appartient pas plus à la science d'infirmer ou de fortifier les « preuves de la religion », qu'il n'appartient à la religion de nier ou de discuter les lois de la pesanteur ou les acquisitions de l'égyptologie. Chacune d'elles a son royaume à part ; et puisqu'il ne dépend que de nous de nous rendre les sujets de l'une, ou de l'autre, ou de toutes les deux à la fois, que veut-on, que peut-on demander davantage ?

Mais, pouvons-nous également séparer la « morale » de la religion ? C'est une autre question, beaucoup plus grave et plus délicate. Il ne paraît pas, en effet, que la morale ait été de tout temps ni partout nécessairement liée à la religion ; et n'aurait-on pas même le droit de dire que, dans l'antiquité classique, le stoïcisme, entre autres doctrines, ou l'épicurisme même, ne se sont « posés » qu'en « s'opposant » aux pratiques et aux superstitions du

paganisme ? Socrate encore a certainement été l'athée des « dieux » d'Aristophane. On a soutenu, d'autre part, que la religion était la création de la morale. J'ai sous les yeux, en ce moment même, un livre intitulé : *la Religion basée sur la morale*. C'est un recueil de conférences prononcées il y a quelques années en Amérique ou en Angleterre, et dont l'intention générale, si je l'ai bien comprise, est d'établir qu'on ne trouve Dieu qu'en le cherchant en soi-même. L'une et l'autre opinion, si différentes qu'elles puissent paraître, n'en reviennent pas moins au même point, qui est de faire de la morale une invention ou une conquête de l'humanité. Mais Edmond Scherer, à mon avis, voyait plus loin et plus profondément, quand il écrivait, en 1884, dans un remarquable article sur *la Crise actuelle de la morale* : « Sachons voir les choses comme elles sont : la morale, la vraie, la bonne, l'ancienne, l'impérative, *a besoin de l'absolu* ; elle aspire à la transcendance ; elle ne trouve son point d'appui qu'en Dieu... La conscience est comme le cœur : il lui faut un au-delà. Le devoir n'est rien, s'il n'est sublime ; et la vie devient chose frivole si elle n'implique des relations éternelles [1]. » C'est la vraie

1. *Études sur la littérature contemporaine*, t. VIII, p. 182, 183.

manière de poser le problème, et de le résoudre, peut-être. Il n'importe qu'en fait la morale soit sortie de la religion, ou la religion de la morale, ni même qu'il y ait eu des religions « immorales », ou des morales « sans Dieu ». J'en dis autant de la question de savoir si nous instituerons quelque jour cette morale purement laïque dont je parlais tout à l'heure. Elle n'est pas mûre ; et l'autre, la première, la question de savoir ce qu'il entrait de « surnaturel » dans la morale, ou de morale dans « la religion » d'un contemporain de Numa Pompilius, est oiseuse, pour le moment, comme n'intéressant que les historiens. Mais ce qui est essentiel, et ce qui est certain, c'est que la morale et la religion ne prennent tout leur sens, elles ne réalisent la totalité de leurs définitions, pour ainsi parler, qu'en se pénétrant l'une l'autre, et si je l'ose dire, qu'en s'amalgamant. « Une morale n'est rien si elle n'est pas religieuse », — c'est encore à Scherer que j'emprunte cette formule, — et, d'une religion, que resterait-il si l'on en ôtait la morale ?

Une manière de le prouver serait de montrer que, depuis tantôt deux mille ans, et jusque dans le siècle où nous sommes, tout ce que l'on a fait d'efforts pour « laïciser » la morale, ou la séculariser, n'a jamais été qu'une défor-

mation, ou une altération, ou un déguisement de quelque idée « chrétienne ». Bayle, autrefois, ou Taine de nos jours, ont essayé de la fonder sur la perversité naturelle de l'homme, et conséquemment sur l'obligation de refréner, de dompter, d'anéantir en nous les impulsions de l'instinct animal : c'est une idée chrétienne, si c'est le dogme même du péché « originel ». On le voit bien dans cette belle page des *Élévations sur les Mystères*, si littérale et si symbolique à la fois : « Contenons les vives saillies de nos pensées vagabondes... nous commanderons en quelque sorte aux oiseaux du ciel ; empêchons nos pensées de ramper toujours dans les nécessités corporelles, comme font les reptiles sur la terre... Ce sera dompter des lions que d'assujettir notre impétueuse colère. Nous dominerons les animaux venimeux quand nous saurons réprimer les haines, les jalousies et les médisances. Nous mettrons le frein à la bouche d'un cheval fougueux, quand nous réprimerons en nous les plaisirs. » Pareillement, on retrouve une idée chrétienne, celle de la grâce, dans toutes les morales mystiques. On en retrouve une autre, celle de la justice absolue, dans toutes les morales fondées, comme celle de Kant, sur « l'autonomie de la volonté ». Et s'il y a sans doute une morale

positiviste, une morale issue de l'idée d'une participation de misères et d'une solidarité d'intérêts qui lierait les unes aux autres, dans l'infini de l'espace et du temps, les générations des hommes, une très belle morale, celle dont George Eliot a donné la plus noble expression : — « Puissé-je atteindre — Les cieux très purs ! être pour d'autres âmes — Le calice de vaillance en quelque grande agonie, — Allumer de généreuses ardeurs, nourrir de pures amours, — Être la douce présence du bien partout diffus — Et dans sa diffusion toujours plus intense [1] ; » — qui ne reconnaît là l'idée même du *catholicisme* ou de la *catholicité*, pour mieux dire, mêlée avec l'idée de la vertu du sacrifice ? Tant il est vrai que nous sommes imprégnés de christianisme ? *In eo vivimus, movemur et sumus.* Et si jamais nous le rejetons, ce sera sans doute le fait le plus considérable de l'histoire du monde, — après celui de son institution !

Pour tous ceux donc qui ne pensent pas qu'une démocratie se puisse désintéresser de la morale, et qui savent d'ailleurs qu'on ne gouverne pas les hommes à l'encontre d'une orce aussi considérable qu'est encore la reli-

1. Cité par W. H. Mallock, dans son livre : *Is life worth living*, p. 81, 82.

gion, il ne s'agit plus que de choisir entre les formes du christianisme celle qu'ils pourront le mieux utiliser à la régénération de la morale, et je n'hésite pas à dire que c'est le catholicisme.

Non pas du tout, à ce propos, que je méconnaisse la haute valeur du protestantisme, sa raison d'être historique, et les exemples de vertu qu'il a donnés, qu'il donne encore tous les jours ; mais le catholicisme a sur lui de grands avantages ; dont le premier sans doute est d'être, selon le mot de Renan, « la plus caractérisée, et la plus religieuse de toutes les religions ». Le catholicisme est d'abord un gouvernement, et le protestantisme n'est que l'absence de gouvernement. C'est ce que prouve son histoire, qui n'est à proprement parler que celle de ses divisions. Représentez-vous une armée, dont les soldats refuseraient l'obéissance à leurs officiers, comme différant avec eux d'opinion sur une question de discipline ou de service : telle est l'image du protestantisme. « Placez Ignace de Loyola à Oxford, — a-t-on dit, et je n'ai pas besoin d'ajouter que c'est un protestant qui l'a dit, — il y deviendra certainement le chef d'un schisme formidable. Placez John Wesley à Rome, il y sera certai-

nement le premier général d'une société dévouée aux intérêts et à l'honneur de l'Église. Placez sainte Thérèse à Londres, son enthousiasme inquiet se transforme en folie mêlée de ruse. Placez Joanna Southcote à Rome, elle y fonde un ordre de Carmélites aux pieds nus, prêtes à souffrir le martyre pour l'Église[1]. » Ou en d'autres termes, faute d'être un gouvernement, le protestantisme, dont on est convenu d'admirer la souplesse, perd à jamais ses moindres hérétiques, tandis que le catholicisme, dont on a si souvent méconnu la « plasticité », absorbe d'ordinaire, annule, et parfois réussit à utiliser les siens, parce qu'il est un gouvernement. N'est-ce pas peut-être une grande chose, pour gouverner, que de commencer par être un gouvernement ?

Étant un gouvernement, il est aussi une « doctrine », et une « tradition », dont j'ai connu récemment toute la force en lisant le dernier écrit de Tolstoï sur *la Guerre et l'Esprit chrétien*. Combien, me disais-je, le catholicisme n'a-t-il pas été sage, et politique même, en refusant toujours de livrer l'Écriture aux interprétations du sens individuel ! Car il est écrit : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait

1. Macaulay, *Essais philosophiques*, trad. G. Guizot, p. 275.

pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » Oui, cela est écrit. Et il est écrit ailleurs : « Je vous le dis encore une fois, il est plus facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille qu'un riche entre au royaume des cieux. » Mais si la lettre de ces paroles n'est pas développée par l'esprit de la tradition, quel effet ne produiront-elles pas sur un humble lecteur — *infimæ sortis*, *pauperculæ domus* — puisqu'elles ont fourvoyé dans ce dédale d'erreurs le plus grand écrivain de la Russie contemporaine ! J'entends maintenant ce qu'on voulait dire autrefois quand on réduisait toute la querelle entre protestants et catholiques à la « matière de l'Église ». La notion même et, pour ainsi parler, le concept d'une Écriture ou d'un Livre ne se sépare pas de l'institution d'une autorité qui l'explique. « Eh quoi ! disait déjà saint Augustin, tandis qu'il n'est pas de science ou d'art si faciles qu'ils ne réclament un guide et un maître, la religion, seule au monde, n'aurait pas besoin qu'on l'enseigne et qu'on la dirige ! » Se peut-il rien de plus contradictoire ? Qui ne voit que si l'Ecriture est assez claire de soi pour toute intelligence, elle ne contiendrait rien qui surpassât les lumières de l'homme,

auquel cas nous n'avions pas besoin d'un Dieu pour nous la « révéler » ? Mais si « la révélation » était entière, et qu'elle n'eût pas besoin d'être perpétuellement éclairée comme d'en haut, alors nous serions Dieu lui-même ! Le protestantisme a sans doute « la raison » pour lui, mais une religion n'est pas une philosophie, et il faut reconnaître que le catholicisme a pour lui « la logique ».

Et il a enfin de n'être pas seulement une « théologie » ou une « psychologie », mais une « sociologie » si je l'ose ainsi dire, et c'est là, sachons-le bien, à l'heure critique où nous sommes, son plus grand avantage. Essayez en effet d'atteindre et de définir l'essence du protestantisme : c'est le salut individuel qui est sa grande affaire. Le pécheur s'y confond, il s'y abîme, et pour parler comme Luther, il s'y « engloutit » dans la conscience de son indignité, dans la terreur de son juge, dans l'effroi de la damnation. « Les moindres manquements lui semblent des crimes », n'y ayant « indulgences » ni « œuvres » qui puissent les réparer. La préoccupation même de la foi détruit ainsi l'espérance en son cœur, et dans le naufrage de l'espérance sombre à son tour la charité. Comment en effet s'occuperait-on des autres, quand on est à ce point inquiet de soi-même,

et d'autant plus inquiet que la conscience est justement plus scrupuleuse ou plus farouche[1] ? Mais, dans le catholicisme, — à quelque monstrueux abus que la doctrine des indulgences et des œuvres ait pu donner lieu quelquefois, — il suffit de la ramener à son premier principe pour en apercevoir clairement la fécondité sociale. Les mérites des uns « s'appliquent » au salut des autres. La carmélite aux pieds nus qui pleure dans son cloître sur les péchés du mondain, les efface. Le moine qui s'en va mendiant sur les routes rachète la femme adultère au prix des humiliations qu'il essuie. Il s'établit ainsi, dans la société catholique idéale, une circulation de perpétuelle charité. Les vivants y prient pour les morts, les morts y intercèdent pour les vivants. Une justice plus clémente, un Dieu plus tendre à la faiblesse humaine y accorde aux élus la grâce des réprouvés. Et du centre à la circonférence de ce cercle infini, où l'humanité se trouve enveloppée tout entière, il n'est personne en qui ne retentissent, pour le désoler, les péchés, mais aussitôt, et pour le consoler, les mérites aussi des autres.

Est-ce à dire que nous puissions attendre du « catholicisme », ou, en général, de la « reli-

1. Voyez Taine, *Littérature anglaise,* t. II, *la Renaissance chrétienne.*

gion » ce que depuis trois ou quatre cents ans nous avons vainement attendu de la « science » ? Nous ne le pourrions, en tout cas, que dans la mesure où nous aurions la « foi » ; — qui est la chose qu'on ne se donne point. Mais, dans toutes les affaires de ce monde, comme il y a des temps de parler, il y en a de se taire, et d'autre part, pour le moment, je ne vois pas ce que nous objecterions bien à la doctrine catholique sur la séparation des « sciences morales » par exemple, et des « sciences naturelles ». Ç'a été la chimère de Taine, nous le rappelions plus haut, que de vouloir à tout prix, comme il disait, les « souder » les unes aux autres, et rien n'est plus laborieux, ni plus triste en un sens, dans ses derniers écrits, que la peine qu'il se donne pour se persuader à lui-même qu'il y a réussi. Mais quand tous nos instincts seraient en nous d'origine purement animale, — ce que d'ailleurs on peut refuser absolument d'admettre, — ils ne laisseraient pas de différer étrangement d'eux-mêmes, depuis six mille ans que l'objet de la civilisation a été de nous soustraire aux servitudes de la nature. Nous n'en formerions pas moins, dans l'univers, en dépit de Spinosa, comme un « empire dans un empire ». Et ce nouveau déterminisme, ce déter-

minisme moral, étant la condition de l'humanité n'aurait rien de commun avec celui qui « conditionne » les phénomènes des sciences physiques et naturelles. On a reproché jadis au spiritualisme officiel, — celui de Cousin et de Jouffroy, — qu'il voulait partout et à tout prix mettre de la morale. Si le positivisme contemporain est tombé dans l'excès contraire, et s'il a prétendu, lui, traiter la morale comme il faisait la physiologie, il ne s'est pas moins écarté du vrai but. Rien ne l'autorisait à opérer cette confusion, qui a eu pour premier effet de placer la moralité sous la dépendance du savoir. C'est un premier point dont nous pouvons convenir avec l'enseignement de l'Église ; — et je n'ai pas besoin d'en montrer l'importance.

En voici un second. L'erreur peut-être la plus grave que la philosophie du dernier siècle ait commise, — en la personne de Diderot autant ou plus que de Rousseau, — c'est d'avoir substitué le dogme de la bonté naturelle de l'homme à celui de sa perversité foncière. Ici ou ailleurs, j'ai tâché plusieurs fois de montrer ce qu'un sceptique tel que Bayle, qu'on n'accusera pas de timidité d'esprit, appelait « la nécessité d'un principe réprimant ». Si la nature est immorale, elle l'est en nous comme

en dehors de nous. Nous, qui le croyons d'une certitude absolue, comment donc serions-nous étonnés ou choqués de ces paroles de l'encyclique *Humanum Genus*. « La nature humaine ayant été viciée par le péché originel, et, à cause de cela, étant devenue beaucoup plus disposée au vice qu'à la vertu, l'honnêteté est impossible si l'on ne réprime pas les mouvements tumultueux de l'âme et qu'on ne place pas les appétits sous l'empire de la raison... Mais les naturalistes nient que le père du genre humain ait péché, et par conséquent que les forces du libre arbitre soient en aucune façon débilitées ou inclinées vers le mal. Tout au contraire, ils exagèrent la puissance et l'excellence de la nature, et mettant uniquement en elle le principe et la règle de la justice, ils ne peuvent pas même concevoir la nécessité de faire de constants efforts et de déployer un grand courage pour contenir et gouverner ses instincts désordonnés. » C'est ici la vérité même. On n'est, en la reconnaissant, ni protestant, ni catholique ; on peut être évolutionniste. Que dis-je ! c'est surtout aux évolutionnistes qu'il est impossible de se former une autre idée de la nature humaine. Le sang qui coule dans nos veines n'est-il pas en effet pour eux celui qui coulait, aux temps préhistoriques, dans les

veines de nos premiers ancêtres, et n'y charrie-t-il pas toujours en quelque sorte le feu de leurs instincts lubriques ou féroces ? Si l'apologétique orthodoxe a sans doute ses raisons pour n'avoir pas tiré plus de parti de cet argument, quelques partisans de l'idée d'évolution, — dont nous sommes, — y ont été en partie séduits par cet argument même. Et c'est un second point dont nous pouvons tomber d'accord : la vertu n'est que la victoire de la volonté sur la nature. Ce qui revient à dire, sans métaphore, que la volonté ne se détermine qu'en se dégageant de la nature.

Avec la même facilité, nous admettrons encore que la « question sociale » ne soit qu'une « question morale ». C'est le titre, aussi bien, qu'un philosophe allemand donnait naguère à l'un de ses livres et, assurément, ce serait un grand point de gagné si jamais nous en comprenions toute la signification : *La question sociale est une question morale* [1]. Cela veut dire, en effet, que l'on aura beau s'en flatter, il n'existe pas, il n'y aura jamais de moyens scientifiques de détruire l'inégalité des conditions parmi les hommes, — et après tout, faut-il souhaiter qu'il y en eût ? — mais il y aura

1. Th. Ziegler, *Die soziale Frage, eine sittliche Frage*, 1890.

toujours, il y a toujours eu des moyens moraux d'atténuer ce que les conséquences de cette inégalité ont de plus troublant encore pour l'esprit que de douloureux pour le cœur. Cela veut dire que le « contrat social » n'est pas un contrat d'assurances, et que, par suite, aucun de nous ne saurait se décharger, sur un pouvoir anonyme, du fardeau de ses devoirs envers ses semblables, ni profiter des avantages de la société sans en subir ou sans en acquitter que les charges de finances. Et cela veut dire enfin qu'indépendamment des obligations de ne pas faire, il y en a pour nous d'agir, dont la première est de travailler à détruire en nous la racine de l'égoïsme, qui est notre attache animale à la vie... Mais je ne traite pas ici la « question sociale », et il me suffit d'avoir indiqué ce que l'on veut dire quand on la transforme en une question morale. Car on voit la conséquence, et qu'au lieu d'en chercher la solution dans les analogies de l'histoire naturelle, comme font nos sociologues ; ou dans l'extension tyrannique des pouvoirs de l'État, comme font les socialistes ; ou dans la destruction de toute société, comme les anarchistes, on ne la trouvera pas non plus, cette solution chimérique, mais on n'en approchera qu'en la demandant à la morale de l'effort individuel !

La conclusion est évidente. Lorsque l'on tombe d'accord de trois ou quatre points de cette importance, il n'y a pas même besoin de discuter les conditions, ou les termes, d'une entente; — et elle est faite. Si les bonnes volontés conjurées et continuées de plusieurs générations d'hommes ne suffiront certainement pas pour mettre ces trois ou quatre points hors de doute, ce serait une espèce de crime, et, en tout cas, la plus impardonnable sottise que d'essayer de diviser ces bonnes volontés contre elles-mêmes, ou de les dissocier, pour des raisons d'exégèse et de géologie. Supposé d'ailleurs que le progrès social fût au prix d'un sacrifice passager, qui ne coûterait rien à notre indépendance non plus qu'à notre dignité, mais seulement quelque chose à notre vanité, l'hésitation ne serait pas permise. Il faut vivre d'abord, et la vie n'est pas contemplation ni spéculation, mais action. Le malade se moque des règles, pourvu qu'on le guérisse. Lorsque la maison brûle, il n'est question pour tous ceux qui l'habitent que d'éteindre le feu. Ou si l'on veut encore quelque comparaison plus noble à la fois et peut-être plus vraie, ce n'est ni le temps ni le lieu d'opposer le caprice de l'individu aux droits de la communauté, — quand on est sur le champ de bataille.

II

ÉDUCATION ET INSTRUCTION

1895

ÉDUCATION ET INSTRUCTION

I

Éducation et *Instruction*, ces deux termes, — que l'on oppose et que, malheureusement, on a des raisons d'opposer aujourd'hui l'un à l'autre, — ont longtemps été presque synonymes, et, si l'ancienne langue ne les confondait pas, nous trouvons cependant que nos vieux *Dictionnaires* les définissaient volontiers l'un par l'autre. A la vérité, l'éducation s'entendait plutôt du gouvernement ou de la direction des mœurs, et l'instruction, de la culture ou du développement de l'esprit ; mais les deux mots s'équivalaient à peu près dans l'usage ; et le classique *Traité des études*, que Rollin avait d'abord intitulé : *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres par rapport à l'esprit et au cœur*, en servirait au besoin de preuve. Nos pères, qui nous valaient bien, n'auraient pas compris que l'on prétendît *élever* un enfant

sans l'*instruire*, c'est-à-dire, et de mot à mot, sans le fournir, sans le munir, sans l'armer, — *instruere*, — des connaissances indispensables pour se conduire dans la vie, mais ils n'auraient pas davantage admis que l'on se proposât de l'*instruire* sans l'*élever*, c'est-à-dire qu'on lui mît des armes dans la main sans l'avertir à quelle occasion, dans quels cas, et surtout avec quelles précautions il en pourrait user. C'est ainsi qu'autrefois, l'*Éducation* et l'*Instruction*, si elles se distinguaient l'une de l'autre, ne se séparaient pourtant pas, mais se soutenaient ou s'entr'aidaient, et, finalement, se rejoignaient l'une et l'autre dans l'unité d'un même résultat.

Comment donc et depuis quand la séparation s'est-elle opérée ? Nous pouvons exactement le dire. C'est depuis que l'État, voilà tantôt cent ans, a cru devoir prendre à sa charge le fardeau de l'instruction publique. C'est depuis qu'ayant proclamé l'« excellence de la nature », les encyclopédistes ont donné pour but à l'éducation, de « développer toutes les puissances d'un être », comme si, parmi ces « puissances », il n'y en avait pas de radicalement malfaisantes ! Et c'est enfin depuis que le plus mal élevé de nos grands écrivains a violemment désuni deux des cho-

ses les plus inséparables qu'il doive y avoir au monde : le droit de l'individu et celui de la société.

Quel est ou quel devrait être, en effet, l'objet propre de l'éducation ? Si nous le demandons aux plus écoutés de nos pédagogues, ce serait, disent-ils, de former des hommes, et je le veux bien ; mais en le disant ils n'oublient qu'un point : c'est qu'il y a beaucoup de sortes d'hommes. On peut se proposer de former des « athlètes » ; on peut se proposer de former des « gens du monde » ; et si nous connaissions une manière sûre et certaine de former des saint Vincent de Paul, évidemment on ne l'emploierait pas à former des César ou des Napoléon. La vraie question est donc de savoir quelle sorte d'hommes nous voulons former, et, tout justement, c'est ici que la difficulté commence. Condorcet l'avait-il sentie, quand, — dans le premier de ses *Mémoires sur l'Instruction publique*, — il posait en principe que « l'éducation publique doit se borner à l'instruction » ? Et il en donnait de fort belles raisons, parmi lesquelles je me contenterai de relever celle-ci, que « la liberté des opinions deviendrait illusoire si la société s'emparait des généra-

tions naissantes pour leur dicter ce qu'elles doivent croire ». Mais ce scrupule fait voir trop de délicatesse ! Nous pouvons bien regretter, — et personnellement je le regrette, — que l'éducation ne soit pas demeurée chose privée ; nous ne pouvons pas faire qu'il n'existe une éducation publique et que, par conséquent, il n'y ait lieu de songer à l'organiser. Et j'admets, d'autre part, que la première vertu d'un programme ou d'un plan d'éducation soit la facilité même avec laquelle il variera selon les circonstances : il peut y avoir un temps de former des « soldats », et il peut y en avoir un autre de former des « marchands ». Mais ce programme ne saurait pourtant flotter toujours, et il faut qu'il contienne quelque chose de fixe. Nous plaindrons-nous éternellement de l'insuffisance actuelle de l'éducation, sans dire une fois de quoi nous nous plaignons ? et réclamerons-nous à perpétuité des « chaires de pédagogie » sans préciser ce que nous souhaitons qu'on y enseigne ?

Non, sans doute ; et d'autant que, pour le dire, nous n'avons besoin ni de méditations si profondes, ni surtout de tout cet appareil dont nos éducateurs s'embarrassent? Mais il suffit de considérer quelques-uns des objets que l'on a proposés à l'éducation, et, quelque di-

vers qu'ils soient en apparence, ou même contradictoires, on reconnaîtra promptement ce qu'ils ont tous au fond de commun, — et d'un. Par exemple, nous avons fait de grands efforts, en France, depuis quelques années, pour développer le goût des exercices qu'on appelle maintenant « olympiques ». Et, à la vérité, comme nous avions choisi, naguère, pour diminuer la part du latin dans nos classes, le moment même où les Allemands l'augmentaient dans leur gymnases, nous avons aussi choisi, pour acclimater chez nous le canotage et le *football*, le temps précis où les Anglais, mieux inspirés peut-être, nous en dénonçaient à l'envi les effets désastreux « sur le moral et sur la santé des générations nouvelles ». Mais ce n'est pas aujourd'hui le point ; et tout ce que j'invite ici le lecteur à chercher avec moi, c'est la raison profonde, la raison secrète et comme inconsciente, ou à peine et confusément entrevue, de cet engouement pour « l'athlétisme ». Il n'en trouvera pas d'autre que le vague espoir d'améliorer la qualité de la race. « Plus le corps est faible, a dit quelque part Rousseau, plus il commande ; plus il est fort, et plus il obéit. » Je n'en crois absolument rien ! Des sens exigeants, et comme « surnourris », sont moins faciles à dominer

que des sens paresseux et comme « spiritualisés ». Quel rapport encore y a-t-il entre le nombre de livres ou de *pounds* que l'on pèse, et la finesse ou la force de l'intelligence ? Mais ce qui est vrai, c'est que les enfants vigoureux deviennent des hommes robustes, et les hommes robustes engendrent des enfants vigoureux. Une race répare ainsi les pertes que le vice ou la maladie lui font subir par ailleurs. Elle se maintient, comme l'on dit. Elle entretient cette santé du corps qui est comme la base physique de son « indice » intellectuel, s'il n'en est pas la mesure. Elle soutient, en deux mots, son personnage historique. Qu'est-ce à dire, sinon que le développement de l'éducation physique n'a pas du tout pour objet le plaisir, ni même l'intérêt de la génération présente, mais celui de la génération future ? On n'en méconnaît point les dangers, ou même les ridicules. Mais on estime, et à bon droit, que ni ridicules ni dangers n'en sauraient balancer l'intérêt supérieur, patriotique, national, humain même ; ou, en d'autres termes encore, on estime que le premier intérêt de la communauté française étant de durer et de se continuer comme telle, il n'y a pas lieu de s'arrêter à des inconvénients *individuels* que compensent des gains *sociaux*.

Considérons maintenant une autre forme, ou une autre « idée » de l'éducation, la plus opposée qu'il se puisse à la précédente, et admettons que l'objet en soit de former des « gens du monde ». Quoique Fronsac et Lauzun soient morts, il ne manque pas d'esprits un peu superficiels pour qui le tout de l'éducation ne consiste, on le sait, que dans la politesse des mœurs, l'élégance des manières, et la courtoisie du langage. Quelques mères, beaucoup de mères, de bonnes mères, n'y voient guère autre chose, et elles croient avoir assez rempli leur tâche quand elles ont fait de leur fils « un homme bien élevé ». Allez au fond de cette idée de l'éducation : qu'y trouverez-vous ? Quelque chose de parfaitement analogue à ce que nous avons trouvé dans l'idée de l'éducation par « l'athlétisme ».Oh ! assurément, il y a des différences, et je ne sais pourquoi j'imagine que Milon de Crotone devait être un homme « assez mal élevé ». Peu de boxeurs se sont acquis dans l'histoire une réputation de « gentleman » accompli. Mais quand la courtoisie du langage, la politesse des mœurs, l'élégance des manières, ne seraient pas, elles aussi, comme la vigueur du corps, des qualités de race, utiles, précieuses, nécessaires à entretenir ; — quand elles ne nous

serviraient pas à nous donner les uns aux autres l'illusion de ce que nous devrions être en réalité ; — quand cette politesse, en passant de leurs manières dans les œuvres de nos écrivains, n'aurait pas contribué pour sa part à la fortune universelle de notre littérature française ; — il resterait toujours qu'un « homme bien élevé », c'est celui qui se gêne ou qui se contraint pour les autres. L'idée de quelque contrainte fait donc encore ici partie de la notion même de l'éducation. En ce sens, « élever » quelqu'un, c'est l'habituer à réprimer ceux de ses mouvements, à retenir celles de ses paroles, à garder pour lui ceux de ses sentiments qui pourraient contrarier, effaroucher, ou blesser les autres. Un intérêt général, qui est ici l'intérêt du « monde », est donc reconnu comme supérieur à celui de l'individu, comme assez important pour que chacun de nous y subordonne, y soumette, y plie sa « nature » ; et nous aboutissons à la même formule : contrainte *individuelle* en vue d'un gain *social*.

Ai-je besoin d'insister et de multiplier les exemples ? Former un « citoyen » ou former un « soldat », — je dis bien les former, et non pas les dresser, — c'est leur apprendre l'art de subordonner quelque chose d'eux-mêmes et

de leurs « droits naturels » aux intérêts ou aux droits de la communauté. Pas d' « armée », pas de « patrie », pas de « société » sans cela! Mais c'est aussi pourquoi, tout le reste n'étant que secondaire et comme accidentel, nous pouvons dire avec assurance que l'objet fixe de l'éducation est de substituer en tout homme le pouvoir agissant des « mobiles sociaux » à l'impulsion native, des « mobiles individuels ». On peut d'ailleurs discuter la nature et l'étendue des droits de la société, ou de la patrie même. On peut discuter la question de savoir si, n'existant qu'en elles et que pour elles, nous ne devons donc vivre aussi que pour elles. On peut se demander s'il est vrai que nous leur appartenions avant de nous appartenir. Et ce sont de graves problèmes, que nous nous garderons bien de trancher comme à la volée. Mais il n'en est pas moins certain qu'en tout temps, sous toutes les latitudes, ce sont bien les intérêts permanents de la patrie ou de la société qui déterminent ou qui règlent, et qui doivent régler la matière de l'éducation publique. La patrie et la société ont le droit de nous « élever » pour elles ; ou plutôt elles y sont obligées, puisqu'elles ne peuvent subsister qu'à cette condition.

Il en résulte, premièrement, qu'entre l'éducation et l'instruction, s'il y a d'ailleurs de nombreux rapports, ces rapports n'ont rien de constant ni surtout de nécessaire. L'optimiste le plus déterminé que je connaisse au monde, — c'est l'excellent sir John Lubbock, l'auteur du *Bonheur de vivre*, — communiquait, l'année dernière, au Congrès de sociologie je ne sais quelle statistique d'où il semblait ressortir que « le progrès de l'éducation et celui de la moralité allaient de pair en Angleterre ». Heureuse Angleterre! dirons-nous donc, et surtout heureux accident! car en vérité la statistique, moins habilement interrogée sans doute, n'a rien découvert de semblable ni en France ni nulle part ailleurs, en Allemagne ou en Amérique. Là, au contraire, nous voyons que de grands ignorants, qui ne savent ni l'antiquité, ni les sciences, ni les langues, ni même l'orthographe, n'en sont pas moins de fort honnêtes gens, mais, inversement, nous constatons que toute leur instruction n'a pas préservé quelques malheureux des pires défaillances, et que ni brevets ni diplômes ne les ont empêchés de succomber aux plus vulgaires tentations. Un pessimiste ajouterait-il qu'en plus d'une occasion le criminel ne s'est servi de son instruc-

tion que comme d'un moyen plus facile ou plus sûr de commettre son crime ? Il le pourrait, au moins ! et je m'empresse aussitôt de dire que cela ne prouve rien ni contre l'instruction, ni contre l'utilité de la répandre et de l'étendre, mais cela semble prouver qu'elle n'a que des rapports lointains ou irréguliers avec l'éducation ; — et ce n'est pas une petite affaire que de les régulariser.

C'est qu'aussi bien l'instruction, telle que nous la comprenons de nos jours, n'a plus du tout pour objet la culture désintéressée ni, comme on disait jadis, l'enrichissement ou l'ornement de l'esprit, mais la seule utilité de celui qui s'instruit. On n'étudie plus le latin « pour le savoir », mais pour passer des examens, ou quelquefois « pour l'enseigner », ce qui n'est, après tout, qu'une manière de s'en servir. Supposé qu'il ne servît plus à rien d'immédiat, d'effectif et de pratique, on ne l'étudierait plus. Reportez-vous, là-dessus, au livre célèbre de Raoul Frary : *la Question du latin* ; et mesurez, depuis dix ans, ce que nous avons fait de progrès en ce sens [1]. Pareillement, et de quelque illusion que l'on se flatte soi-même, on n'étudie pas la physique ou la

1. Voyez dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 décembre 1885 : *la Question du latin.*

chimie pour le plaisir philosophique de connaître « les secrets de la nature », mais uniquement pour s'en faire un moyen d'existence et, s'il se peut, une supériorité dans la lutte pour la vie. C'est comme si nous disions que, de toutes les obligations que la société nous impose, l'instruction n'en reconnaît qu'une, qui est celle d'être chacun les artisans de notre propre fortune. Son idéal est de nous procurer des moyens de parvenir. S'il y en a de plus prompts ou de plus sûrs que d'autres, son unique souci n'est que de les substituer aux anciens. Et je ne l'en blâme ni ne l'en loue, pour le moment ; mais je constate ; et je dis que tout ce que l'on fait, tout ce que l'on pourra faire *pour* l'instruction ainsi comprise, on le fera *contre* l'éducation.

Car ce que l'on développe d'abord ainsi, c'est l'esprit d'individualisme ; et, la considération du succès dominant toutes les autres, il ne saurait plus être question de rien sacrifier. Un moraliste a dit qu' « il ne fallait pas arranger pour soi seul les affaires de sa vie » ! Quelle erreur était la sienne ! Il raisonnait, en vérité, comme si chacun de nous n'était pas pour soi le centre du monde, et que sa principale affaire ne fût pas de développer « toutes les puissances de son être » ! N'en avons-nous pas le droit,

puisque nous les trouvons en nous, ces puissances, et qu'apparemment la nature ne les y a pas mises en vain ? Nous en avons même le devoir, puisque la seule chose qui importe, c'est de faire son chemin ou, pour parler plus exactement, sa « trouée » dans le monde. Et qui sait, — ajoute-t-on, — qui sait si, de tous les services que les autres attendent de nous, celui-ci n'est pas justement le plus grand que nous leur puissions rendre ? Quand il réussirait à en tirer des millions pour lui-même, une découverte scientifique finit toujours par profiter à l'humanité tout entière autant ou plus qu'à son inventeur, et pareillement, le surcroît de valeur que nous nous donnons à nous-mêmes finit par devenir un gain pour toute la société ! Tandis qu'ils ne songent, l'un qu'à faire fortune et l'autre qu'aux intérêts de son amour-propre, ou de « sa gloire », les opérations de l'industriel enrichissent, et les œuvres de l'artiste honorent tout un pays ! Songeons donc à nous d'abord, et aux autres ensuite. Est-ce qu'en effet les autres se gênent ou se contraignent pour nous ? est-ce qu'ils n'usent pas contre nous de tous leurs avantages ? est-ce que ce ne serait pas une duperie que de ne pas les imiter ? Il faut l'avouer : telles sont bien les leçons qui se dégagent de tous nos program-

mes, de toutes nos méthodes. La culture intensive du Moi en fait le premier et le dernier mot. Nos programmes d'instruction ne visent qu'à nous rendre chacun le plus fort ou le plus habile au jeu de la concurrence vitale. C'est exactement le contraire de ce que se proposait l'éducation ; — et si son objet était de substituer, comme nous l'avons dit, le pouvoir des mobiles sociaux sur les mobiles individuels ; tout au rebours, l'instruction, telle qu'on la donne, ne semble avoir pour but que d'assurer la victoire des mobiles individuels sur les mobiles sociaux.

D'un autre côté, si l'objet de l'éducation était aussi de mettre parmi les hommes, en les obligeant à des concessions réciproques, une apparence au moins de paix et de concorde, qui ne voit que, telle qu'on la donne, l'instruction ne saurait aboutir qu'à favoriser un esprit de contention et de lutte ? « Que faire dans cette foule d'hommes à chacun desquels on a dit dès l'enfance : Sois le premier ! » Ainsi s'exclame quelque part Bernardin de Saint-Pierre, et il y a bien quelque vérité dans ce cri. L'émulation a-t-elle d'ailleurs produit de si mauvais effets dans nos collèges ? et si l'on supprimait demain le *Concours général*, est-on bien sûr que les choses en iraient beaucoup mieux ? Si les hom-

mes sont de « grands enfants », les enfants sont de « petits hommes », et nous avons besoin de hochets à tout âge. Aussi, ce qui me paraît beaucoup plus dangereux, est-ce d'avoir organisé l'instruction de telle sorte que la vie même y soit présentée comme un perpétuel combat de chacun contre tous. La faute en est-elle à Darwin ? C'est ce que je n'examine point aujourd'hui, me réservant de traiter à son tour cette question de la moralité de la doctrine évolutive. Mais, en attendant, si le conseil que l'on donne le plus fréquemment à la jeunesse est celui de « faire son chemin » ; — si, ce que l'on efface tous les jours de nos anciens programmes d'instruction, ce sont toutes les matières dont l'utilité n'a pas quelque chose d'évident, ou plutôt de *tangible ;* — si nous habituons enfin nos élèves à considérer l'instruction comme une arme enchantée dont la possession leur garantirait la certitude de la victoire, ne nous étonnons pas qu'à mesure que la part de l'instruction augmente, celle de l'éducation diminue. Telles, en effet, que nous venons d'essayer de les définir, il est clair que l'éducation et l'instruction, non seulement n'ont plus de rapports entre elles, mais elles sont devenues la sourde et dangereuse contradiction l'une de l'autre. Tandis que l'éducation

continuait, par un reste d'ancienne habitude, de tendre au progrès pacifique de l'institution sociale, au contraire, l'instruction ne tendait, de toutes les manières, qu'au progrès de l'individualisme. Bien loin de s'aider ou de se soutenir comme autrefois, elles se séparaient tous les jours plus profondément l'une de l'autre ; le fossé se creusait entre elles ; et, si nous écoutons les plaintes ou les avertissements qui se font entendre de toutes parts, nous en sommes venus au point que l'on désespère aujourd'hui de les réunir.

Ce n'est pas une raison de ne pas l'essayer. *Sublata causa, tollitur effectus*, dit un ancien adage : quand on connaît la cause du mal, c'est une chance au moins que l'on a d'en trouver le remède, et Claude Bernard a fondé là-dessus toute la « médecine expérimentale ». Sachant comment s'est opéré le divorce actuel de l'éducation et de l'instruction, nous avons dans cette connaissance même quelque moyen de les rapprocher, sinon encore de les réunir. Puisqu'on avoue que « la qualité de l'instruction ne s'accroît pas avec la quantité », comme aussi que « l'instruction ni n'implique ni ne contient l'éducation », c'est d'ailleurs un grand point de gagné. Pour en gagner deux ou trois autres, il nous faut préciser encore davantage,

et dire maintenant quelles causes plus particulières ont, de notre temps, aggravé ou accéléré les effets de la cause plus générale que nous venons de mettre en évidence.

II

« Je n'exagère pas en affirmant qu'il n'y a pas un de nos économistes du dix-huitième siècle qui n'ait fait dans quelque partie de ses écrits l'éloge de la Chine... Ce gouvernement imbécile et barbare... leur semble le modèle le plus parfait que puissent copier toutes les nations du monde... Ils se sentent émus et comme ravis à la vue d'un pays dont le souverain absolu, mais exempt de préjugés, laboure une fois l'an la terre de ses propres mains..., *où toutes les places sont obtenues dans des concours*... qui n'a pour religion qu'une philosophie, *et pour aristocratie que des lettrés.* » C'est Tocqueville qui s'exprime ainsi dans un des plus curieux et des plus pénétrants chapitres de son *Ancien Régime*. Otez le « souverain absolu », — ou, si vous le voulez, appelez-le du nom de « suffrage universel », — n'est-ce pas encore aujourd'hui l'idéal de quelques-uns d'entre nous ? et quels cris ne pousserions-nous pas, tous ensemble peut-être, s'il était

question non pas même d'abolir, mais de modifier un peu profondément le régime des concours ! Le concours est en France le palladium de l'égalité. Comme les Chinois, nous avons mis le concours à l'entrée de toutes les carrières publiques, ou de presque toutes, — en attendant que l'on nomme les députés eux-mêmes ou les ministres au concours, — et, parmi les « conquêtes de 1789 », je n'en vois guère à laquelle nous tenions plus et plus fermement qu'au concours, — comme les Chinois. Les plus téméraires de nos réformateurs, ceux qui ont le plus médit des « examens » en général, et du « baccalauréat » en particulier, qui n'est pas un concours, semblent avoir tous respecté le principe du concours ; et je ne dis pas qu'ils aient eu tort d'agir ainsi, par politique, pour ne pas demander trop de choses à la fois, et parce que l'idée même du concours est devenue comme inséparable de la notion même de la démocratie ; mais il faut cependant savoir que, si quelque cause plus particulière a nui chez nous au progrès de l'éducation, c'est assurément et en premier lieu la superstition ou l'idolâtrie du concours.

Ce n'est pas seulement qu'elle entretienne chez la jeunesse une fièvre ou, pour mieux

dire, une fureur d'émulation dont on a maintes fois signalé les déplorables conséquences. Tout le monde sait, — nous le faisions tout à l'heure observer, — que, de dix-huit à vingt-cinq ans, les jeunes Français ne travaillent qu'à s'éliminer les uns les autres du champ de la « lutte pour la vie » ; et tant pis pour les traînards ou les retardataires ! Mais, comme le concours n'a lieu qu'entre des intelligences, il ne fait donc connaître aussi que la valeur intellectuelle des concurrents ; et voilà ce qu'il y a de grave. Car, en mettant les choses au mieux, et en supposant que le succès ne soit pas un effet, — comme après tout on l'a vu quelquefois, — du hasard ou de la fortune, le vainqueur du concours est donc « plus intelligent » que les vaincus : en est-il pour cela « plus moral » ? Il a l'intelligence plus ouverte ou plus vive, et la mémoire plus tenace, ou la parole plus facile : en a-t-il pour cela le caractère mieux trempé ? C'est ce que ses « compositions » ne sauraient nous apprendre, ni même son « oral ». Nous avons constaté qu'il avait quelque teinture d'histoire ou de physique : nous ne savons pas s'il a quelque idée de la justice ou de la charité. Le volume du tronc de cône ou la préparation du phosphore n'ont plus de mystères pour lui : nous ignorons

s'il a jamais entendu parler de dévouement ou d'abnégation. Disons enfin le mot, il a de l'instruction : de quelle manière et pour quelle fin en usera-t-il ? Ne craignons pas de le répéter : si c'est là ce qu'il y a de grave, c'est justement aussi ce que favorise le principe du concours. Grâce au concours, on a poussé très loin l'instruction dans tous les genres, mais l'éducation manque de sanction immédiate et pratique. Ayez-en ou n'en ayez pas, c'est exactement la même chose, puisque la valeur morale ne comporte ni cotes ni coefficients. Pas plus que l'examinateur, le professeur n'a donc à s'en soucier. Qui voulez-vous alors qui s'en soucie ? Ce ne sera même pas la famille, — dont la bonne volonté redouterait d'entraver la préparation du concours, — et quand elle a réussi à « caser » son enfant, elle s'en remet à la vie de lui apprendre à vivre.

Il ne sera certainement pas facile d'atténuer les dangers des concours ! mais peut-être eût-on pu ne pas les aggraver à plaisir, et c'est ce qu'on a fait en augmentant, en surchargeant, en alourdissant les programmes à l'infini. La faute en est, dit-on, aux circonstances, plus fortes que les bonnes volontés ; aux progrès mêmes de l'instruction ; aux exigences des services publics ; à la nécessité, — qu'on n'avoue

pas, mais qu'on subit, — de diminuer le nombre des candidats, en les décourageant. Quoi donc ! céderons-nous toujours aux circonstances, et n'essaierons-nous pas de lutter au moins contre elles, sinon de les vaincre et de les dominer ? L'art de la politique et celui de l'administration se réduiraient à trop peu de chose s'ils ne consistaient que dans une espèce de résignation musulmane aux circonstances ! Toute une partie du gouvernement n'a pas d'autre ni de plus important objet que de leur résister, ou de les diriger, ou de se les adapter au lieu de s'adapter à elles. Si nos programmes sont trop chargés, vainement donc nous répétera-t-on, avec des regrets ou des sanglots dans la voix, qu'on n'y saurait que faire ; et il faut qu'on les allège. Les intérêts de l'instruction ne sont pas ici seuls en cause ; il y en a de non moins importants dont il faut aussi qu'on tienne compte ; et c'est ce qui m'amène à parler de ce que l'on a fait pour l'instruction aux dépens encore de l'éducation, en organisant jadis le Conseil supérieur actuel de l'Instruction publique.

Dans l'ancien Conseil, — celui de 1850 et de 1873, — des magistrats, des militaires, des conseillers d'État « en service ordinaire », des administrateurs, des évêques, des pasteurs

siégeaient aux côtés des représentants naturels de l'instruction publique. C'était comme si l'on eût dit qu'avant d'être une question « professionnelle », la question de l'instruction publique était une question « sociale ». Et qui de nous, en effet, pourrait s'en désintéresser ? De quelque manière que l'on définisse l'école ou le collège, nous avons tous le droit, nous avons l'obligation de nous inquiéter pour quelle fin, dans quel esprit, et comment on les organise. Il ne saurait être indifférent à personne de connaître au juste ce que l'on y enseigne, pour quelles raisons, et quelles en peuvent être les suites. C'est ce que je tâcherais de montrer, si on ne l'avait fait ailleurs, et bien plus éloquemment que je ne le saurais faire. « Pour préparer les jeunes gens aux épreuves de la vie, — disait le duc de Broglie à la tribune du Sénat, dans la séance du 24 janvier 1880, — vous croyez que vous n'avez rien à apprendre de ceux qui ont traversé ces épreuves et les ont victorieusement surmontées ? Vous croyez que, pour former les vertus militaires du soldat, vous n'aurez rien à apprendre du général qui a gagné ses grades sur les champs de bataille ? Vous croyez que, pour former l'intégrité du juge, vous n'avez rien à apprendre du magistrat qui a blanchi sous le harnais ? Vous

croyez que, pour former la probité du commerçant, vous n'avez rien à apprendre de celui qui a conquis à la fois la fortune, le crédit, et la considération par le travail? » Et ailleurs : « Mais ce n'est pas tout, et il ne faut pas songer uniquement aux connaissances qui sont nécessaires pour les diverses professions. Il y a encore et surtout les vertus, les qualités morales qui sont nécessaires aussi dans chacune de ces professions... Puis il y a aussi les qualités et les vertus générales qui conviennent à tous les états et à toutes les professions; il y a à former le caractère, l'énergie de la volonté, le sentiment du devoir ; à inspirer l'esprit de dévouement et d'abnégation, de sacrifice et de travail. Il y a à la fois une éducation professionnelle et générale que vous devez donner à la jeunesse, — et auprès desquelles l'instruction, quelque importance qu'elle ait, et que nous lui reconnaissions, n'est pourtant qu'une considération secondaire et inférieure. » M'accusera-t-on de médire du Conseil supérieur de l'Instruction publique, si j'ose avancer que les professeurs qui le composent, et parmi lesquels il y en a d'éminents, n'ont pas toujours ainsi compris leur rôle, ni peut-être ne pouvaient ainsi le comprendre ? Le Conseil actuel n'est formé que de représentants

de l'instruction publique, tous et naturellement beaucoup plus soucieux des intérêts de l'instruction que des questions « sociales ». S'ils peuvent avoir des clartés de tout, ils n'ont de compétence indiscutable que comme professeurs; et, rien de mieux, s'il ne s'agissait que de former des professeurs ; mais quoi ! c'est du régime entier de notre éducation nationale qu'ils décident.

Or les professeurs, qui ont beaucoup de qualités, ne laissent pas d'avoir aussi quelques défauts, dont le principal n'est certes pas d'aimer passionnément l'objet de leurs études, — c'est au contraire là leur grande vertu, — mais ils lui attribuent de surcroît une vertu moralisatrice. Je me prendrai bravement pour exemple. Si j'avais l'honneur de faire actuellement partie du Conseil supérieur de l'Instruction publique, je sens très bien que j'y plaiderais la cause de l'histoire de la littérature... et de l'évolution des genres. Je ne pourrais m'empêcher de réclamer pour elles une large place dans les programmes ; et, en y songeant, j'ai quelque idée qu'on me l'accorderait, si je consentais de mon côté à augmenter celle de la physique ou de la chimie. Je soutiendrais qu'il n'y a pas d'instruction complète sans un peu d'histoire littéraire ; et, comme on ne saurait

parfaitement connaître Corneille sans avoir lu La Calprenède, je demanderais l'inscription de *Cassandre* au programme. Que répondrais-je, après cela, si l'on me proposait d'y inscrire un peu de droit grec ou de chimie organique? C'est bien ainsi que, d'année en année, nos programmes se sont allongés, alourdis, compliqués. L'historien plaidait la cause de l'histoire ; le jurisconsulte ou le médecin celle du droit ou de la médecine ; ils la gagnaient ; — et finalement tout le monde y perdait. C'est pourquoi je suis convaincu que, si le Conseil supérieur de l'Instruction publique était autrement composé, je veux bien qu'il ne le fût pas d'hommes plus « compétents », mais il le serait de plusieurs sortes d'hommes, et l'instruction n'en irait pas plus mal, mais l'éducation en irait beaucoup mieux.

Et si le caractère de l'instruction était moins « utilitaire » ou moins « professionnel », croyez-vous par hasard que l'éducation y perdît? Vous rappelez-vous les *Temps difficiles*, de Dickens, et le personnage de Thomas Gradgrind? « Thomas Gradgrind, Monsieur, l'homme des faits, l'homme des réalités, l'homme qui procède d'après le principe : deux et deux font quatre, et rien de plus, et qu'aucun raisonnement n'amènera jamais à concéder une

fraction en sus ! Thomas Gradgrind, Monsieur, avec une règle et des balances, et une table de multiplication dans la poche, Monsieur, toujours prêt à mesurer ou à peser le premier colis humain venu, et à vous en donner exactement la jauge... En toutes choses vous devez vous laisser guider et gouverner par les faits. Vous ne marchez pas en fait sur des fleurs : donc on ne saurait vous permettre de les fouler aux pieds sur un tapis. Vous ne voyez pas que les oiseaux ou les papillons des pays lointains viennent se percher sur vos assiettes : donc on ne saurait vous permettre de peindre sur vos faïences des papillons ou des oiseaux étrangers. Vous ne rencontrez jamais un quadrupède se promenant du haut en bas d'un mur, donc vous ne devez pas représenter des quadrupèdes sur vos murs. » Il m'a toujours semblé que, dans leur forme humoristique, et même un peu caricaturale, ces propos de Thomas Gradgrind exprimaient et raillaient assez heureusement quelques-uns des moindres dangers d'une instruction uniquement utilitaire et professionnelle. De quelque manière qu'elle puisse être donnée, l'instruction professionnelle aura toujours contre elle d'être essentiellement particulière, et en conséquence de n'être pas... générale, ou vraiment humaine,

comme on disait jadis : *humaniores litteræ* !

N'aurais-je pas beau jeu de faire à cette occasion la brève apologie des idées générales, et de répondre à tant de bons plaisants qui n'ont l'air ni d'en soupçonner la véritable origine, ni de savoir quelle en est la valeur dans l'éducation ? Ils les confondent avec les idées vagues ou banales ; et ils ne voient pas que tous, tant que nous sommes, c'est par elles seulement, c'est par les idées générales que nous sortons de nous-mêmes ; que nous nous dégageons de notre spécialité professionnelle ; que nous nous élevons au-dessus de notre condition d'un jour. C'est grâce à elles que nos idées particulières, — celles que nous tenons de notre hérédité, celles que nous tirons de notre expérience, — réussissent à s'ordonner, et comme à s'organiser en une vivante conception de notre temps, de l'homme et du monde. C'est à elles que nous devons, selon la vive et spirituelle expression de Pascal, de ne pas nous prendre les uns les autres pour des « propositions » ou des théorèmes de géométrie. C'est par elles que nous communiquons les uns avec les autres, et, en ce sens, il faut convenir qu'elles sont le lien de la société. Nos idées particulières nous divisent ; nos idées générales nous rapprochent et nous réunissent. N'est-ce pas assez

dire quelle en est l'importance dans l'éducation, si même l'éducation ne consiste pour une grande part à opérer la transformation de nos idées particulières en idées générales ? Car nos idées particulières, c'est nous, c'est ce qu'il y a de plus individuel et, par conséquent, de plus excentrique en nous ; mais nos idées générales, c'est ce qu'il y a de vraiment humain en nous, et, par conséquent, c'est en nous ce qu'il y a de vraiment social.

On ne saurait donc trop mettre nos éducateurs en garde contre les dangers de l'instruction « professionnelle » ; ou du moins, on ne saurait trop leur conseiller, pour la donner, d'attendre que l'éducation générale de l'enfant ou du jeune homme soit faite. « Spécialiser » l'enfant de trop bonne heure, c'est le priver, eussent dit les anciens, « de la moitié de son âme » ; et nous dirons, nous, que, — sans qu'il s'en doute, sans que les familles ou les maîtres s'en aperçoivent peut-être, — c'est l'enfermer dans sa condition. Nous lui procurons les moyens de s'élever jusqu'à un certain degré de l'échelle sociale, et puis, nous ne les lui retirons pas, non, ce serait trop dire, mais, avec notre instruction professionnelle, nous arrêtons brusquement l'essor de son ambition. Nous le parquons dans un métier. Nous le

marquons pour être ajusteur ou mécanicien. Nous le dressons, nous ne le formons pas. Nous sacrifions à un avantage apparent, et combien passager ! comme celui d'abréger le temps de l'instruction, les vrais intérêts du jeune homme lui-même et ceux de la société... Ne le verrons-nous pas enfin ? et que, si l'instruction est assurément un bienfait, ce ne peut être que dans la mesure où l'éducation la précède, la soutient en quelque manière, et la préserve contre ses propres excès ?

III

Quel remède à ces maux ? et comment nous y prendrons-nous « pour rendre une âme à l'école », — c'est depuis quelque temps l'expression à la mode, — ou seulement, et comme on l'a dit avec moins d'emphase, « pour faire du collège un lieu d'enseignement moral » ? J'ai des raisons, qu'on vient de voir, de joindre ensemble ici ce qui regarde le collège et ce qui regarde l'école. Conseillerons-nous aux maîtres d'*hypnotiser* l'élève indocile ? Il y en a qui l'ont fait ! Ou bien encore imiterons-nous un haut fonctionnaire de l'instruction publique ? C'est très sérieusement qu'il proposait, l'année dernière, à une assemblée réunie tout

exprès, de chercher avec lui sous quel pseudonyme on pourrait réintroduire « le nommé Dieu » dans les écoles ; et, comme il craignait sans doute que quelque conseiller municipal ou quelque député n'éventât l'artifice, il demandait que ce pseudonyme, assez transparent pour les enfants, ne le fût pas pour M. Camille Pelletan ou pour M. Lavy. La discussion fut longue : les plus timides hasardèrent l'*Idéal* ou l'*Au-delà* ; de plus hardis, ou de plus naïfs, proposèrent *le Père ;* et finalement on se sépara sans avoir rien décidé... Je crois rêver moi-même en écrivant ces choses, et nous préserve l'*Idéal* ou l'*Au-delà* d'un semblable remède ! C'est par la grande porte qu'il faut que Dieu rentre dans les écoles, et si quelqu'un croit aujourd'hui ne pouvoir plus s'en passer, il faut qu'il nous le dise, — et qu'on le sache !

D'autres moyens, plus francs, seraient peut-être aussi d'une application plus facile, mais surtout plus prochaine ; et, par exemple, puisque ce sont les mères qui forment les enfants, on pourrait essayer de refaire l'éducation de la femme. Nous ne sommes pas les ennemis des lycées de jeunes filles, ni, généralement, de tout ce que l'on a fait, depuis une vingtaine d'années, pour améliorer la condition moyenne de la femme, en lui donnant les

moyens de se suffire à elle-même. Aussi bien nous souvenons-nous d'avoir jadis défendu les « précieuses » contre les plaisanteries des moliéristes endurcis, et nous convenons volontiers que, si les « pédantes » sont insupportables, les sottes n'en sont pas pour cela d'un plus agréable commerce. Mais, puisque les femmes doivent être un jour des mères, et que, comme on l'a dit fortement, « la nature ne fait jamais une mère qu'elle ne fasse en même temps une nourrice », nous devons, nous, toujours nous souvenir que le mot de « nourriture » a longtemps été synonyme d'éducation, — et je crains que nos programmes ne l'aient quelquefois oublié. Je voudrais me tromper, et que l'on me montrât clairement mon erreur ! Mais les programmes de nos lycées de jeunes filles diffèrent-ils assez des programmes de nos lycées de garçons ? On y enseigne presque les mêmes matières, et sans doute avec les mêmes méthodes. Garçons et filles, ce sont de même, ou à peu près, les mêmes examens qu'ils passent, et devant les mêmes juges. Si cependant il n'est rien dont on fasse plus de plaintes que de l'ennuyeuse uniformité qui gouverne notre système entier d'instruction publique, ne pourrait-on pas commencer par diversifier un peu ce que les

programmes des lycées de jeunes filles ont de trop semblable encore à ceux des lycées de garçons ? et que risquerait-on d'en tenter l'entreprise ? Je ne doute pas qu'elle n'eût d'heureux résultats, si le principe en était qu'à titre de mères les femmes sont avant tout les éducatrices de la génération future. C'est aussi bien le principe de toutes les faveurs dont nous voyons que les lois ont comme entouré le mariage ; et ainsi les vrais intérêts, les intérêts essentiels de la femme comme femme, se trouveraient concorder avec ceux de la société. Quand on voudra vraiment « réformer » nos lycées de garçons, il faudra commencer par « réformer » nos lycées de jeunes filles.

C'est alors seulement qu'on examinera s'il y a lieu de supprimer les internats ; et, pour quelques inconvénients qu'ils présentent ou quelques dangers même, peut-être alors s'apercevra-t-on qu'ils ne laissent pas d'avoir quelques avantages. Je n'en retiendrai qu'un. Dans une société comme la nôtre, où tant de souvenirs du passé se mêlent, pour les contrarier, aux exigences de la démocratie future, les internats sont peut-être la meilleure école d'égalité qu'il y ait. C'est ce qui justifie la Révolution et l'Empire de les avoir organisés. Ce que les grandes guerres du commencement

de ce siècle ont fait pour fondre ensemble, dans une indivisible unité, l'ancienne France et la nouvelle, nos internats l'ont fait à leur manière, depuis quatre-vingts ans, et ils le font encore tous les jours. Ils atténuent les différences que le hasard de la naissance et celui de la fortune ont pu mettre entre les hommes. Ils apprennent à l'enfant que sa puissance ou son « caprice » ne sont pas la mesure de ses droits. Ils usent, pour ainsi parler, les aspérités naturelles des caractères. Ils impriment profondément en nous la marque de l'esprit national. Et quand après cela j'entends qu'on leur reproche ce qu'ils ont de trop militaire, — et qui n'est qu'une affaire de tuniques et de tambours, — pourquoi ne souhaiterais-je pas que le reproche fût en effet mérité ? Si nous faisions vraiment au collège l'apprentissage des vertus morales du soldat, quel mal y verrait-on ? Nous ne formerons jamais trop tôt les hommes à la discipline et à l'abnégation. Et si c'est là, si ce pouvait être l'un des grands bienfaits de l'internat, cette seule raison me suffirait pour en combattre la suppression. Voyons les choses comme elles sont : les dangers de l'internat ne sont pas plus grands que ceux du « militarisme » ; — et, cependant, nous faut-il des armées ?

La question en soulève une autre, — qui est celle des « maîtres d'études », — et à laquelle, si l'on était sage, on n'attacherait pas moins d'importance en matière d'éducation qu'on n'en accorde en matière d'organisation militaire à la « question des sous-officiers ». Je veux dire par là qu'au lycée comme au régiment, ce qu'il est presque le plus nécessaire, — mais aussi le plus difficile d'assurer, — c'est le recrutement, la valeur et la solidité des « cadres ». Qui des deux est le plus rare, d'un bon adjudant ou d'un brillant officier ? Je n'ose en décider. Mais un excellent maître d'études est sans doute plus difficile à rencontrer qu'un brillant professeur. C'est que le professeur, après tout, pour briller, n'a tout uniment qu'à courir sa carrière : il n'a qu'à se développer dans le sens de ses aptitudes. Rien de tel que d'aimer passionnément l'histoire pour la bien apprendre, et, par suite, pour l'enseigner d'une manière qui passionne à son tour ! Au contraire, ce que nous demandons aux maîtres d'études n'est rien de moins que l'une des formes les plus pénibles du dévouement et de l'abnégation. Il faudrait le savoir et les traiter en conséquence. « Voulez-vous de bons cadres, — écrivait naguère le général Trochu, — élevez-les à la hauteur d'une institution,

sachez y intéresser l'opinion publique. Surtout, grandissez vos sous-officiers devant le public, devant l'armée et devant eux-mêmes. » C'est précisément ce que nous dirons des maîtres d'études. Eux non plus, leur situation n'est ce qu'elle devrait être ni à leurs propres yeux, ni dans l'Université, ni surtout devant le public. Quoi qu'on ait fait pour eux, on ne les considère pas comme une « institution », mais comme un expédient, — dont encore on serait bien aise de pouvoir se passer. L'administration ne semble avoir senti ni ce que pourrait être la grandeur de leur rôle, ni quelle en est l'importance actuelle. Eux-mêmes ne voient dans leurs fonctions qu'un moyen d'en sortir, et ils ont bien raison, s'il n'y en a guère de plus ingrates. Mais il en pourrait être autrement, et que faudrait-il pour cela ? Que l'on comprît, que l'on aidât, que l'on provoquât l'influence de tous les moments qu'ils exerceront sur les enfants, — quand on le voudra.

Et nous nous occuperons enfin des professeurs qu'à la vérité nous n'accablerons point des lourds écrits de Basedow ou des exemples de Pestalozzi ; dont nous ne ferons point des pédagogues ni des « philanthropinistes » ; mais à qui nous nous contenterons de rappeler que,

si l'on est — comment dirai-je ? propriétaire ou clubman, — on n'est pas professeur pour soi. Nous leur dirons que leur « métier » n'est pas un « métier » comme un autre, mais qu'ils ont contracté, rien qu'en le choisissant, un engagement de conscience, auquel donc ils ne sauraient manquer sans une espèce de forfaiture. Nous ajouterons qu'ayant pris vraiment charge d'âmes, on ne leur demande point de se transformer en prédicateurs perpétuels de morale, mais ils n'oublieront jamais ce que la moindre de leurs paroles peut remuer de fâcheux dans l'esprit de leurs élèves. Comme d'ailleurs ce n'est pas à propos du carré de l'hypoténuse ou de la formation des doublets dans la langue française, qu'ils auront lieu d'appliquer ces conseils, nous essaierons de rendre à l'éducation littéraire quelque chose au moins de son ancien prestige. Et si l'on se récrie sur ce mot, si l'on nous accuse de vouloir former des « rhéteurs » et des « beaux esprits », nous nous moquerons des clameurs ; nous prendrons nous-mêmes l'offensive ; et nous répondrons en montrant quelques-uns des dangers d'une éducation purement « scientifique ».

Ils sont nombreux et ils sont graves.

Qui donc reprochait à Auguste Comte de

n'avoir jamais connu ni seulement entrevu « l'infinie variété de ce fond multiple, fuyant, capricieux et insaisissable qui est la nature humaine » ? C'est Ernest Renan. Il ajoutait encore : « M. Comte croit bien comme nous qu'un jour la science donnera un symbole à l'humanité ; *mais la science qu'il a en vue est celle des Descartes, des Galilée, des Newton...* L'Évangile, la poésie, n'auraient plus ce jour-là rien à faire. » Il disait aussi : « M. Comte croit *que l'humanité se nourrit exclusivement de science*, que dis-je ? de petits bouts de phrase comme les théorèmes de géométrie, de formules arides ! » Et je sais bien que Renan n'était pas un savant, ni même un esprit scientifique. Si je l'avais pu croire, ses meilleurs amis, ses plus sûrs confidents se seraient chargés de me détromper ! Ainsi tombent nos illusions ! Non, Renan n'était pas un savant, et il n'avait pas le droit de parler au nom de la science. Voilà qui est, comme l'on dit, désormais acquis au débat, et je ne suis pas fâché, pour ma part, d'avoir obtenu cet aveu. Ce qui n'empêche, après cela, que lorsqu'il signalait ce premier danger d'une éducation purement scientifique, il avait raison, et, sur ce point au moins, je partage entièrement son avis.

Vérités métaphysiques, vérités morales, vérités historiques, esthétiques ou critiques, si je puis ainsi dire, il y a des vérités que des méthodes scientifiques ne peuvent pas atteindre ; et, encore une fois, je le répète, pourquoi faut-il que ce soient justement les vérités qui nous intéressent ou qui nous importent le plus? Définissons exactement les termes : il n'y a de science à proprement parler que de ce qui se compte ou de ce qui se pèse ; et ainsi, tout ce qui ne se pèse pas, tout ce qui ne se compte point, n'étant pas du domaine de la « science », la critique ou l'histoire ne sont pas des « sciences ». Leur objet cependant, ou leur matière, si l'on veut, n'en existe pas moins, n'en est pas moins une réalité tout aussi substantielle, et en tout cas plus « humaine » que la matière de la physique ou de la chimie même. Je ne pense pas avoir à le prouver. Pour les vérités morales, nous aurons beau nous inspirer de l'histoire naturelle ou de la physiologie, nous ne tirerons pas de la « nature », ni par conséquent de la « science », un atome de dévouement. Et quant aux vérités métaphysiques ou, si vous l'aimez mieux, quant à cette inquiétude, cette angoisse de l'inconnaissable, dont la « science » se raille, ou qu'elle nie, ce doute fécond, qui est le titre d'honneur ou de no-

blesse de l'humanité, si vous voulez savoir ce que c'est qu'une civilisation sans métaphysique, étudiez la Chine! L'angoisse métaphysique n'a jamais tourmenté les fils de Confucius ; mais aussi ce sont les Chinois ! Je dis donc que le grand danger d'une éducation purement scientifique est, avant tout, dans son indifférence ou dans son incompétence à l'égard de ces vérités.

... *Quæ*
Desperat tractata nitescere posse, relinquit !

Elle néglige, — quand elle ne se donne pas des airs de le dédaigner, — tout ce qui échappe nécessairement à ses prises. Elle le relègue au pays des chimères ou du rêve. Et pour perfectionner l'esprit humain, elle commence par le mutiler !

Elle se met alors en devoir, — le plus innocemment du monde, mais aussi le plus sûrement, — de le rétrécir, et sans doute c'est un autre danger. Si « le grand progrès de la réflexion moderne a été de substituer la catégorie de devenir à la catégorie de l'être, la conception du relatif à la conception de l'absolu, le mouvement à l'immobilité », c'est en effet ce que beaucoup de nos savants ignorent, et l'on vient de voir pourquoi leur éducation purement

scientifique était d'ailleurs incapable de le leur enseigner. Géomètres ou physiciens, chimistes ou physiologistes, ils raisonnent dans l'absolu, et fondés qu'ils sont sur un déterminisme dont ils ne comprennent pas toujours le sens, ils croient, comme l'on dit, plus ferme que roc, à l'objectivité, à la nécessité, à l'éternité de leurs lois. « Avant la fistule et après la fistule » : c'est ainsi que Michelet divisait le règne de Louis XIV ! « Avant la science et après ou depuis la science » ; c'est ainsi qu'à leur tour les savants ne reconnaissent que deux époques dans l'histoire de l'humanité : la première et la seconde, la première qui fut celle de l'ignorance, et la seconde qui est celle de la certitude. « C'est un fait ! » les entend-on dire ; et quand ils le disent, ils oublient ce mot si profond et si vrai « que, si l'expérimentateur doit soumettre ses idées au critérium des faits, on ne saurait admettre qu'il y soumette sa raison ; car alors il éteindrait le flambeau de son seul critérium intérieur, et il tomberait nécessairement dans le domaine de l'occulte et du merveilleux ». La phrase est de Claude Bernard. Mais, parce qu'ils manquent du sentiment ou du sens de la relativité des faits, beaucoup de savants manquent d'esprit critique, et, manquant d'esprit critique, leur

confiance en eux-mêmes n'a trop souvent d'égale que leur crédulité. C'est une suite comme inévitable de l'éducation purement scientifique. Elle déshabitue les esprits du doute ; et le catholique le plus convaincu des vérités de sa religion n'y croit pas plus obstinément que le savant à l'infaillibilité de ses expériences ou de ses calculs. N'avons-nous donc tant attaqué la « superstition » que pour la déplacer ? et n'aurions-nous brûlé les anciens dieux que pour en adorer, sur de nouveaux autels, de nouveaux et de plus tyranniques ?

Car l'intolérance est fille de l'étroitesse d'esprit. Nous autres, — beaux esprits ou rhéteurs, historiens ou littérateurs, — quand nous avons une opinion sur l'évolution du droit romain ou sur les origines de la féodalité, sur la formation de la langue française ou sur les caractères du romantisme, nous sommes toujours prêts à la corriger ou à en changer, pourvu qu'on nous en donne de bonnes et valables raisons. Mais les savants, — j'ai grand soin, comme on le voit, de ne plus dire la « science », et de ne plus parler comme si la science était représentée par les savants, — la plupart des savants n'admettent pas que l'on discute leurs conclusions, ni seulement qu'on les critique. J'en appelle pour preuve à la fu-

reur d'opposition que soulèvent parmi eux tous les novateurs ! Ceux qui n'ont à la bouche aujourd'hui que les grands noms de Claude Bernard, de Darwin et de Pasteur, n'oublient en effet que de nous dire, lorsqu'ils les prononcent avec tant d'emphase, ce que Pasteur, Darwin et Claude Bernard ont dû dépenser de courage et de génie pour triompher des prétendues certitudes que leur opposaient les savants de leur temps. Lisez plutôt le livre étonnant que Flourens, il n'y a pas quarante ans, écrivait sous le titre d'*Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces*. C'était au nom de la science et des faits qu'il parlait, comme encore, et plus récemment, l'illustre professeur Peter quand il s'acharnait à nier les découvertes de Pasteur. Et quelle indulgence, aussi bien, voulez-vous que témoignent à l'erreur, — comme ils l'appellent, — des gens qui se croient en possession de la certitude, des moyens de la démontrer, et du pouvoir ou du droit de l'imposer ? Les contredire ou leur résister, ce n'est pas manquer seulement d'esprit scientifique, mais c'est s'inscrire en faux contre la vérité même ! Ils en ont reçu le dépôt, et, plutôt que de le trahir, ils le défendront de toutes les manières, *quibuscumque viis*, ce qui est bien, si je ne me

trompe, la formule de l'intolérance. Autre danger de l'éducation purement scientifique! Les grands savants, les vrais savants, qui se la donnent à eux-mêmes, ont quelquefois l'art d'en éviter les dangers, mais ils n'en transmettent pas toujours le secret à leurs élèves, et, en attendant, elle encourage, elle favorise, elle nourrit chez les demi-savants l'esprit d'intolérance et d'orgueil. « On ne discute pas avec les catholiques, ni avec les spiritualistes », écrivait hier même l'un d'entre eux, demi-physiologiste et demi-psychologue ; et Calvin ni Torquemada n'auraient pu certainement mieux dire ; — et croyez qu'il ne s'en doutait pas !

Pour toutes ces raisons, — et bien d'autres encore que l'on pourrait ajouter, — si l'on veut faire du collège « un lieu d'enseignement moral », ou « rendre une âme à l'école », il convient donc, et avant tout, qu'à tous les degrés de l'enseignement secondaire et primaire, on mesure et qu'on dose, avec infiniment de prudence et de tact, la part beaucoup trop considérable de l'instruction scientifique. Je ne parle pas, bien entendu, de l'enseignement supérieur. Mais ni l'enfance ni la jeunessse ne sont capables de porter l'ivresse dont la science étourdit d'abord ses néophytes, et

c'est affaire à la maturité. Comme d'ailleurs il importe aux intérêts de la science qu'elle soit toujours en mouvement, il faut elle-même qu'elle prenne garde à ne pas créer dans les esprits des préjugés qui s'opposeraient plus tard à son progrès. Où sont aujourd'hui la physique, la chimie, la physiologie d'il y a trente ans seulement, et qu'en connaissons-nous pour les avoir étudiées au collège, et depuis oubliées ? Précisément ce qu'il en faut pour nous défier de leurs découvertes récentes, y résister d'abord, et trop souvent n'y rien comprendre. Et enfin, et surtout, dans la rapidité de la vie contemporaine, le temps que nous ne retrouverons plus de contracter des habitudes morales et sociales, il est urgent de le reconquérir sur celui que, pendant la jeunesse et l'enfance, on donne de trop à l'éducation scientifique.

Car toutes ces mesures seront vaines si l'on ne s'applique pas à faire pénétrer dans les esprits, et comme à y graver profondément, ces belles paroles de Lamennais : « La société humaine est fondée sur le don mutuel ou le sacrifice de l'homme à l'homme, ou de chaque homme à tous les hommes, et le sacrifice est l'essence de toute vraie société. » C'est ce que nous avons désappris depuis tantôt un siècle

et s'il faut nous remettre à l'école, c'est pour le rapprendre. Pas de société sans cela, ni d'éducation, si, comme nous avons essayé de le montrer, l'éducation doit former l'homme pour la société. L'individualisme, voilà de nos jours l'ennemi de l'éducation comme il l'est de l'ordre social. Il ne l'a pas toujours été, mais il l'est devenu. Il ne le sera pas toujours, mais il l'est. Et, sans travailler à le détruire, — ce qui serait tomber d'un excès dans un autre, — voilà pourquoi, durant de longues années encore, tout ce qu'on voudra faire pour la famille, pour la société, pour l'éducation, comme pour la patrie, c'est contre l'individualisme qu'il faudra qu'on le fasse.

III

LA MORALITÉ

DE LA

DOCTRINE ÉVOLUTIVE

1895

LA MORALITÉ

DE LA

DOCTRINE ÉVOLUTIVE

Il ne saurait évidemment y avoir de morale sans obligation ni sanction ; — et c'est pourquoi rien ne serait plus vain, ou plus fallacieux, que de vouloir tirer une morale de la science en général, ou de la « doctrine évolutive » en particulier. Nous ne l'essaierons donc point dans les pages qui suivent. Mais, comme les savants eux-mêmes ne raisonnent pas toujours parfaitement juste, j'ai pensé qu'il pourrait être utile de retourner contre les plus affirmatifs d'entre eux les conclusions de leur propre science, ou, si l'on veut, de ruiner, au nom de leur science même, la prétendue philosophie qu'ils s'efforcent aujourd'hui d'en déduire. « Nous lisons dans l'histoire sainte que le roi de Samarie ayant voulu bâtir une place forte qui tenait en crainte et en alarmes toutes les

villes du roi de Judée, ce prince assembla son peuple, et fit un tel effort contre l'ennemi que non seulement il ruina cette forteresse, mais qu'il en fit servir les matériaux pour construire deux grandes citadelles par lesquelles il fortifia sa frontière... » C'est le début superbe et hardi du second sermon de Bossuet *sur la Providence* — et, n'étant pas de ceux qui ornent leurs discours de comparaisons superflues, — l'orateur continue en ces termes : « Je médite aujourd'hui, Messieurs, quelque chose de semblable, et dans cet exercice pacifique je me propose l'exemple de cette entreprise militaire. » Imitons-le à notre tour : et, de toutes les philosophies qui s'autorisent de la science, puisque l'*évolutionnisme* est sans doute « la plus avancée », montrons que la véritable interprétation de la doctrine peut différer de celle que beaucoup de nos savants en donnent; qu'il y a quelque moyen de réduire ses enseignements aux leçons de l'éternelle morale ; et qu'il ne faut enfin, pour cela, que l'éclairer elle-même d'une lumière qui, précisément, ne soit pas « le flambeau de la science ».

I

C'est ainsi qu'en premier lieu, si nous savons l'entendre, la « théorie de la descen-

dance », — qui est comme le fort inexpugnable, et en tout cas l'idée maîtresse de la doctrine évolutive, — a discrédité pour longtemps la dangereuse hypothèse de la « bonté naturelle de l'homme ». Naïve, ou même niaise, autant que dangereuse, l'hypothèse a-t-elle peut-être inspiré jadis la philosophie des Romains et des Grecs ? C'est donc alors pour cela qu'ils sont morts, et de cela ! Mais, sans approfondir ce point d'érudition, toujours est-il que, dans l'histoire de la pensée moderne, l'illusion de la « bonté naturelle de l'homme » ne date guère que de l'époque de la Renaissance, et la fortune qu'elle a faite que de la fin du dix-huitième siècle. C'est Diderot qui en a donné l'expression la plus simple et la plus cynique, dans ce *Supplément au voyage de Bougainville*, dont je ne puis reproduire ici qu'un trop court, mais assez éloquent passage : « Si vous vous proposez d'être le tyran de l'homme, — y lisons nous en propres termes, — civilisez-le ; empoisonnez-le de votre mieux d'une morale contraire à la nature ; faites-lui des entraves de toute espèce ; embarrassez ses mouvements de mille obstacles ; attachez-lui des fantômes qui l'effraient ; éternisez la guerre dans la caverne, *et que l'homme naturel y soit enchaîné sous les pieds de l'homme moral.* » Mais au

contraire, « le voulez-vous heureux et libre ? ne vous mêlez pas de ses affaires... et demeurez à jamais convaincu que ce n'est pas pour vous, mais pour eux, que ces sages législateurs vous ont pétri et maniéré comme vous l'êtes. *J'en appelle à toutes les institutions politiques, civiles, religieuses...* Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre. *Ordonner, c'est toujours se rendre maître des autres en les gênant*[1]. » Et je n'ignore pas que le *Supplément au voyage de Bougainville* n'a paru qu'en 1796, mais les idées que Diderot y exprime ne s'en retrouvent pas moins dans les écrits de Bernardin de Saint-Pierre ou de Condorcet. Les hommes de la Révolution les ont certainement partagées ! Elles ont constitué le legs « sociologique » du dix-huitième siècle à ses héritiers. Et, de même qu'elles sont au fond de nos lois révolutionnaires, ce sont bien elles que l'on retrouve à la source première de nos utopies socialistes.

A la vérité, je ne crois pas que personne osât de nos jours les soutenir publiquement. Les excès de la Révolution, les guerres de l'Empire, cinquante et quelques années d'agitations politiques nous ont ramenés, depuis

1. *Œuvres complètes de Diderot*, édition Assézat et Maurice Tourneux, t. II, p. 246-247.

Diderot, à une vue plus juste, ou moins optimiste de l'humanité. Les grands écrivains catholiques du commencement du siècle, Bonald, Lamennais, — le Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence*, — Joseph de Maistre, y ont contribué pour leur part, ce dernier surtout, dont on oublie trop souvent qu'il nous a laissé, — dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, — le plus beau tableau qu'il y ait de la « concurrence vitale [1] » et le plus dramatique. D'autres ensuite sont venus, — Taine par exemple, et même Renan — qui, dans leurs *Origines de la France contemporaine*, ou dans l'*Histoire d'Israël*, pour nous montrer « l'homme de la nature » dans la vérité de son attitude, n'ont eu qu'à s'approprier les derniers résultats de l'anthropologie préhistorique [2]. Mais ces résultats n'ont eux-mêmes été rendus possibles que par « la théorie de la descendance », et c'est bien elle qui a, comme nous l'allons voir,

1. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*. Septième entretien.

2. Comme il se trouvera peut-être quelqu'un pour me demander où Renan a exprimé ses idées sur ce point, on me saura gré de le dire ici sans plus attendre : « Il faut se figurer la primitive humanité comme très méchante. Ce qui caractérisa l'homme pendant des siècles, ce fut la ruse, le raffinement qu'il porta dans la malice, et aussi cette lubricité de singe qui, sans distinction de dates, faisait de toute l'année pour lui un rut perpétuel. » (*Histoire d'Israël*, t. I, p. 4.)

achevé de ruiner la doctrine de « la bonté naturelle de l'homme ».

Si nous descendons en effet du singe, ou le singe et nous d'un ancêtre commun, — et cet ancêtre à son tour de quelque origine d'autant plus « animale » qu'elle est supposée plus lointaine, — ne faut-il pas qu'il y ait quelque reste en nous de toutes les formes que nous avons traversées avant de revêtir celle qui est aujourd'hui la nôtre ? *Vitium hominis natura pecoris*, a dit saint Augustin : « Ce qui est vice en l'homme est nature en la bête. » Nos mauvais instincts sont en nous l'héritage de nos premiers ancêtres. Mais à quel titre et de quel droit les appelons-nous « mauvais », sinon parce qu'ils nous empêchent de nous dégager entièrement de notre animalité foncière ? ou encore, et d'après la « théorie de la descendance », parce que nous ne sommes devenus hommes qu'à mesure, et dans la mesure même où nous avons d'âge en âge réussi à les surmonter ? C'est pourquoi, tous ceux qui pensent qu'il importe à la morale de s'appuyer sur l'idée de la perversité native de l'homme comme sur son indestructible fondement, n'ont aucune raison de repousser la « théorie de la descendance » ; et, au contraire, ils en ont dix, ils en ont vingt de s'en

autoriser. « Les différences de structure entre l'homme et les primates qui s'en rapprochent le plus, — écrivait récemment, dans la dernière édition française de son livre sur *la Place de l'homme dans la nature*, le professeur Huxley, — ces différences ne sont pas plus grandes que celles qui existent entre ces derniers et les autres membres de l'ordre des primates, de telle sorte que, si l'on a des raisons de croire que tous les primates, l'homme excepté, proviennent d'une seule et même souche primitive, il n'y a rien dans la structure de l'homme qui nous autorise à lui assigner une origine différente [1]. » C'est ce que nous admettons volontiers, sans hésitation ni réserve. Loin de nous les répugnances d'une ridicule vanité ! Oui, nous avons en nous, dans notre sang, et, pour ainsi parler, comme au plus profond de nos veines, quelque chose de la brutalité, de la lubricité, de la férocité du gorille ou de l'orang-outang ! Apportons-nous d'ailleurs en naissant les semences de quelques vertus ? C'est une question ! et pour ma part, je serais plutôt tenté de le nier : nos « qualités » nous sont naturelles, santé, beauté, vigueur, adresse ; toutes nos « vertus » me pa-

1. Th.-H. Huxley, *la Place de l'homme dans la nature*, nouvelle édition, p. 1. Paris, J.-B. Baillière, 1891.

raissent acquises. Mais ce que nous trouvons très certainement en nous, ce sont les germes de tous les vices, — à commencer par ceux que l'on impute à l'iniquité de l'institution sociale ; — et qu'y a-t-il de plus naturel, je veux dire qui s'explique mieux, si nous ne sommes que le terme actuel d'une suite infinie d'ancêtres animaux ?

C'est ce qu'exprime admirablement le dogme — ou le mythe, comme on le voudra, — si universel et si profond, du *Péché originel*. On ne s'attend pas que j'entre ici dans l'examen des controverses qu'il a soulevées, et qui ne sont pas plus de ma compétence que de mon sujet. Mais si nous le dépouillons de son enveloppe théologique, et que nous l'inclinions seulement un peu dans le sens protestant, lequel est aussi le sens janséniste, à quoi le dogme se réduit-il ? Pour n'y rien mêler de nous-même, c'est Calvin qui va nous le dire. « Le péché originel est une corruption et perversité héréditaire de notre nature, laquelle étant épandue sur toutes les parties de l'âme, nous fait coupables premièrement de l'ire de Dieu, *puis après produit en nous les œuvres que l'Écriture appelle œuvres de la chair*... Par quoi ceux qui ont défini le péché originel être un défaut de justice originelle... combien

qu'en ces paroles ils aient compris toute la substance, toutefois ils n'ont suffisamment exprimé la force d'icelui. *Car, notre nature n'est pas seulement vide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle n'en peut être oisive*[1]. » Un véritable évolutionniste, un évolutionniste convaincu ne saurait assurément s'exprimer en termes plus précis ni plus explicites. Oserai-je pourtant avancer qu'il y a mieux encore ? Et pourquoi non, si je le crois ? La « théorie de la descendance » est venue donner en quelque sorte une base physiologique au dogme du péché originel ; et la principale difficulté qui suspendît l'assentiment des incrédules ou de quelques croyants même, c'est vraiment Darwin et Hæckel qui l'ont levée.

Le dogme choquait la raison. Il contrariait l'idée que l'on se formait communément du pouvoir de la liberté. Mais il choquait surtout nos idées de justice ; et ce qui paraissait « monstrueux » à de fort honnêtes gens, c'était que nous fussions punis, dès en naissant, d'un crime ou d'une faute que nous n'avions pas été personnellement avertis de ne pas commettre. *Quod admoneri non potest ut caveatur, impu-*

1. *Institution chrétienne*, texte français, édition Baum, Cunitz et Reuss, t. I, p. 293. Brunswig, 1869.

tari non potest ut puniatur ! Cependant, au lieu d'adoucir ce que la doctrine avait de dur, on l'avait rendu plus dur encore ; et ce qui n'était que difficile à comprendre, il semblait qu'on eût pris une sorte d'âpre et sombre plaisir à nous le rendre inconcevable. « Chose étonnante ! — s'écriait Pascal, dans un endroit célèbre des *Pensées*, — chose étonnante que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes ! Car il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant le plus éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Et cependant, sans ce mystère, *le plus incompréhensible de tous*, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est incompréhensible à l'homme ! » Voltaire triomphait, sur ces derniers mots, et de s'écrier à son tour : « Quelle étrange explication ! l'homme est inconcevable sans un mystère inconcevable !... » En quoi, d'ailleurs, il ne faisait pas attention que, tous les jours, nous « expli-

quons » ainsi des choses que nous n'entendons guère par des choses que nous n'entendons point : la gravitation par l'attraction ; les combinaisons des corps par les affinités chimiques ; les phénomènes de la vie par les propriétés de la matière organisée. Mais il n'avait pas non plus complètement tort, en ce sens qu'il raisonnait d'une manière tout à fait « analogue » à la science de son temps. La science du nôtre a en partie éclairci le mystère. Il lui a suffi pour cela de le transposer de l'ordre théologique ou métaphysique dans l'ordre physiologique. Et ce que Pascal déclarait « inconcevable » ou « incompréhensible », la théorie de la descendance en a fondé la recevabilité sur la base même de l'histoire naturelle[1].

Que d'ailleurs l'exégèse orthodoxe, — je dis protestante ou catholique, — ne se reconnaisse pas dans cette interprétation du dogme, c'est pour le moment ce que nous n'avons pas à rechercher. Nous ne faisons ici qu'indiquer un moyen, une « possibilité » d'entente entre le dogme et la science. L'abbé de Broglie écrivait, voilà deux ou trois ans : « Ni l'apparition

1. Voyez, sur ce sujet du péché originel : Bossuet, *Élévations sur les mystères*, VIIe semaine, en particulier la cinquième et la septième élévation ; et Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, t. III, ch. XXVII.

successive des types, ni leure nchaînement ne sont en opposition avec l'enseignement de l'Église. Bien plus, le transformisme lui-même, sous la forme que lui a donnée Darwin, a droit de cité dans les écoles catholiques [1]. » Et longtemps avant l'abbé de Broglie, — dans un essai bien connu sur *les Limites de la sélection naturelle*, — le naturaliste Russel Wallace déclarait expressément que les forces qui peuvent rendre compte de la transformation des espèces étaient incapables d'expliquer le passage de l'animal à l'homme. C'est ce qu'il redisait encore, en 1889, dans son livre sur *le Darwinisme* [2]. Mais comme cela ne l'empêchait point de soutenir toujours « la théorie de la descendance », et même de la fortifier ou de la

1. L'abbé de Broglie : *le Passé et le Présent du catholicisme en France*, p. 113. 1 vol. in-18. Paris, Plon, 1892.

2. Alfred Russel Wallace, *la Sélection naturelle*, trad. de M. de Candolle, p. 348-391. 1 vol. in-8. Paris, Reinwald, 1872.

Voyez encore p. 403 : « Si M. Darwin n'est pas antidarwiniste quand il admet que peut-être les animaux et les plantes n'ont pas eu d'ancêtre commun... je ne le suis pas davantage moi-même quand je fais voir que chez l'homme certains phénomènes ne peuvent être complètement expliqués par la sélection naturelle, *et semblent dès lors indiquer l'existence de quelque loi supérieure.* »

Et comparez enfin le quinzième chapitre du *Darwinisme*, traduction de M. H. de Varigny. Paris, Lecrosnier et Babé, 1891. Ce volume fait partie de la *Bibliothèque évolutionniste.*

développer par de nouveaux arguments, c'est tout ce que nous avons ici besoin de retenir. Pour la science contemporaine, l'abîme où « le nœud de notre condition, selon le mot de Pascal, prend ses replis et ses tours », c'est la complexité de notre arbre généalogique. Ou, en d'autres termes encore, un dogme qui n'avait autrefois de valeur, ou de signification que pour le croyant, en a pris une pour le libre penseur, grâce à la « théorie de la descendance » ; et finalement il s'est trouvé que, d'un « symbole » qui répugnait à la « raison » de nos pères, l'évolutionnisme, en notre temps, a fait presque une réalité.

Dirai-je maintenant les conséquences qui découlent de là ? Je les recommande à l'attention de ces étranges moralistes qui, tout ce qu'ils ont appris de la doctrine évolutive, c'est que nous devrions favoriser en nous ce qu'ils appellent avec emphase « le développement de toutes nos puissances », et « l'épanouissement de toutes nos virtualités » ! Mais, tout au contraire, et conformément à la « théorie de la descendance », si nous ne sommes devenus hommes ; si notre espèce ne s'est différenciée comme telle ; et, en deux mots, si le « règne humain » ne s'est réalisé qu'à mesure, et dans la mesure où nous nous dégagions de l'antique

animalité, le « règne humain » ne subsiste, il ne se maintient, il ne dure, et l'espèce ne se développe, elle ne continue son évolution ; et nous-mêmes, enfin, nous ne vivons que de la victoire qu'il nous faut quotidiennement remporter sur l'humiliante fatalité de notre première origine. Ce que nous nous devons en tout cas, et avant tout, c'est de dompter, de soumettre, et de dominer ce que nous trouvons d'instincts en nous qui nous rapprochent de l'animal. L'humanité est à ce prix, dans ce combat contre la nature ; ou encore, elle n'est qu'une conquête, et c'est ce combat qui la fonde. Car « ce qui est *naturel*, c'est que la loi du plus fort ou du plus habile règne souverainement dans le monde animal, mais précisément cela n'est pas *humain* ; — ce qui est *naturel*, c'est que le chacal ou l'hyène, l'aigle ou le vautour, quand ils sont pressés de la faim, obéissent à l'impulsion de leur férocité, mais précisément cela n'est pas *humain* ; — ce qui est *naturel*, c'est que le « roi du désert » ou le « sultan de la jungle » promènent leur amoureux plaisir de femelle en femelle, et disputent l'objet de leur choix aux enfants de leur race, mais précisément, cela n'est pas *humain* ; — ce qui est *naturel*, c'est que chaque génération, parmi les animaux, étrangère à celle qui

l'a précédée dans la vie, le soit également à celle qui la suivra, mais précisément cela n'est pas *humain*[1]. » On nous pardonnera de nous citer ainsi nous-même, si, ce que nous disions il y a tantôt six ou sept ans, nous ne saurions mieux le redire aujourd'hui. C'est la « théorie de la descendance » qui nous oblige en tout à ne nous souvenir de nos origines que pour y être infidèles ! Et qui ne voit en effet qu'à développer toutes nos « puissances » et toutes nos « virtualités », si nous ne manquions pas d'ailleurs à quelque devoir plus élevé, nous trahirions à tout le moins les intérêts de l'espèce entière ? Nous travaillerions à la dégrader, en la rengageant dans l'imperfection de son propre passé. Nous reculerions au lieu d'avancer; et, tout ce que nous acquérons de pouvoir nouveau sur la nature n'étant pas contrepesé par un pouvoir équivalent sur nous-mêmes, nous nous renfoncerions insensiblement dans une animalité plus hideuse que l'ancienne, puisque des instincts également brutaux y seraient servis désormais par des moyens plus puissants.

Sur la même base de la « descendance », — qui n'a sans doute rien de mystique, — il sem-

1. Voyez dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er septembre 1889 : *Une question de morale.*

ble encore que l'on puisse asseoir le vrai fondement de l'éducation. « Laissez faire et laissez passer ! » je ne sais trop quelle est aujourd'hui la valeur de cette maxime en économie politique, et je crains au surplus qu'en l'attaquant on ne l'interprète généralement mal ! (Elle est du temps et relative au temps où la grande affaire des économistes était de combattre une législation restrictive du commerce des grains). Mais le problème essentiel de l'éducation n'est justement que de déterminer avec assez d'exactitude ce que l'on ne peut humainement « ni laisser faire, ni laisser passer ». Et qu'est-ce qu'on ne peut « ni laisser passer, ni laisser faire » ? Si vous y regardez d'assez près, c'est encore, c'est toujours tout ce qui tendrait, en encourageant la prédominance des mobiles animaux sur les motifs sociaux, à nous rapprocher de notre première[1] condition. L'éducation a pour objet de nous aider à prendre en nous le dessus de l'instinct, et à réaliser ainsi la définition de notre propre espèce. Avant d'être hommes, et pour le devenir, l'éducation s'efforce à nous débarrasser du vice ou de la souillure de notre plus lointaine origine. Mais si nous commençons à l'entendre

1. Voyez : le précédent chapitre *Éducation et Instruction*.

aujourd'hui plus clairement, et surtout d'une manière plus consciente que jamais, n'est-il pas vrai que le mérite ou l'honneur en revient pour une large part à la « théorie de la descendance » ?

Et la même théorie peut encore servir à nous faire mieux comprendre la grandeur et la beauté, je dirais presque la « sainteté » de l'institution sociale. Car, d'un côté, pour nous soustraire à la tyrannie de nos impulsions animales, ce n'est pas trop, c'est à peine s'il suffit de toutes les forces de la société conjurées ensemble, et avec nous, contre la nature. Mais, d'un autre côté, si l'on admet que nous descendions effectivement de l'animal, alors ni les vrais intérêts de l'individu ne sauraient différer en principe de ceux de l'espèce, ni ceux de l'espèce contrarier les intérêts de l'individu. Ils semblent quelquefois s'opposer, et une certaine philosophie semble avoir pris à tâche d'exagérer l'opposition et d'exaspérer le conflit. « Les poissons, a-t-on dit, sont déterminés par la nature à nager, et les grands sont déterminés à manger les petits. C'est pourquoi l'eau *appartient* aux poissons, et les grands mangent les petits *de droit naturel*. Il suit de là que chaque être a un droit souverain sur tout ce qu'il peut... Et nous n'admettons à cet

égard aucune différence entre les hommes et les autres êtres [1]. » Mais ce raisonnement de Spinosa, comme tous les raisonnements du même genre, n'a quelque apparence de logique et de vérité que dans l'hypothèse de l'absolue fixité des espèces. Les espèces varient-elles ? et, en variant, se perfectionnent-elles quelquefois ? Le raisonnement en ce cas n'est pas moins arbitraire et ruineux que cynique. L'institution sociale ne peut avoir d'autre objet que de tendre au perfectionnement de l'espèce, et l'individu n'en saurait avoir d'autre que de tendre au perfectionnement de l'institution sociale. Intellectuelle ou physique, toute dégradation de l'individu, — non seulement toute dégradation, mais son obstination même à persévérer dans son être actuel, tel qu'il est, sans y rien vouloir corriger, — ralentira, retardera, compromettra, quand elle ne l'arrêtera pas, l'évolution de la société. Mais si quelque autre catastrophe interrompt et vient comme à paralyser l'évolution sociale, c'est dans son propre développement que l'individu se trouvera lui-même empêché. La « théo-

1. Spinosa, *Traité théologico-politique*, ch. XVI. « *Pisces a Natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum; ideoque pisces summo naturali jure aqua potiuntur, et magni minores comedunt.*

rie de la descendance », en ramenant au même principe, — qui est de triompher de l'animalité, — le « devoir individuel » et le « devoir social », n'a certainement pas mis terme à l'éternel conflit de la communauté et de l'individu. Mais n'est-ce pas quelque chose qu'elle nous ait désappris d'y voir une « loi de nature » ? et au contraire qu'elle ait identifié les conditions du progrès individuel avec celles du progrès social, en les identifiant elles-mêmes avec la loi constitutive du « règne humain » ?

II

Il suit de là que le seul genre ou la seule forme de « progrès » qui mérite vraiment d'être nommée de ce nom, c'est le « progrès moral ». Apportons-en quelques exemples. On lit dans un livre récent, sur *l'Origine du mariage dans l'espèce humaine*[1] : « L'histoire du

1. Édouard Westermarck, *l'Origine du mariage dans l'espèce humaine*, trad. de M. H. de Varigny, p. 518. Paris, Guillaumin, 1895.

Ce que ce livre a de particulièrement intéressant, c'est d'être en complet désaccord avec ce que les Darwin, les Spencer, les Bachofen, les Morgan, les Taylor, et tant d'autres, ont enseigné sur la matière, et qui a passé longtemps pour la vérité « scientifique ». On y apprend, entre autres choses instructives, « que le mariage, généralement parlant, est devenu plus durable, à mesure que la race humaine progressait ».

mariage... est l'histoire d'une relation dans laquelle *les femmes ont graduellement triomphé des passions, des préjugés et des intérêts égoïstes des hommes.* » Voilà l'image d'un vrai progrès ! C'en est un autre, et du même ordre, je veux dire un progrès moral, que d'avoir, dans nos temps modernes, et quoi qu'en dise une certaine école, favorisé le fractionnement de la propriété foncière. « Une famille, — a écrit quelque part Michelet, — une famille qui, de mercenaire devient propriétaire, se respecte, s'élève dans son estime, et la voilà changée ; *elle récolte de sa terre une moisson de vertus* ! La sobriété du père, l'économie de la mère, le travail courageux du fils, la chasteté de la fille, tous ces fruits de la liberté, sont-ce des biens matériels, je vous prie, sont-ce des trésors qu'on puisse payer trop cher [1] ? » Je suis de l'avis de Michelet ! Et, sous un nom barbare, c'est un progrès encore que d'essayer, comme nous le faisons aujourd'hui, de substituer l'*altruisme* au principe d'individualisme dont on a fait trop longtemps, — et trop inhumainement, — le ressort même de l'activité, la loi de l'économie politique, et la condition

1. Michelet, *le Peuple.* « Dans cette terre sale, dit-il encore magnifiquement, le paysan voit reluire l'or de la liberté. »

du bonheur. Oui ! voilà de vrais progrès ! et combien en ce sens ne nous en reste-t-il pas à réaliser ou à poursuivre encore ! Mais qu'après cela le pouvoir brisant de la dynamite soit très supérieur à celui de la poudre de mine, ou que le canon, qui se chargeait autrefois par la gueule, se charge aujourd'hui par la culasse, y voyez-vous, en vérité, de quoi tant nous enorgueillir ? Êtes-vous bien sûrs qu'on doive tant admirer la chimie d'avoir, en multipliant les alcools, multiplié les causes de dégénérescence, de déchéance, d'extinction des races ? Et pour avoir augmenté « la durée moyenne de la vie », nous flattons-nous par hasard de ne jamais mourir ? C'est ce que je ne souhaiterais à personne ! et aussi bien, si l'on était franc, c'est ce que personne ne voudrait. Schopenhauer a dit de la pensée de la mort qu'elle était « le Musagète de la philosophie » ; et, sous une forme un peu prétentieuse, on ne saurait mieux dire. Nous ne penserions seulement pas, si nous ne mourions pas, et si nous ne savions pas que nous devons mourir ! Mais, de plus, la pensée de la mort est la condition même de la moralité, si toute « immoralité » ne procède, en dernière analyse, que de notre attache trop animale à la vie !

Puisque c'est toutefois ce genre de progrès

matériel que l'on vante, — et qu'au fait il n'y en a pas qui parle davantage aux sens ou à l'imagination, — une heureuse nouveauté de la doctrine évolutive sera donc d'avoir solidement établi qu'il n'était rien que de relatif, d'essentiellement précaire, et de discontinu. Contemporaine et connexe de la théorie de la bonté naturelle de l'homme, la théorie de « la perfectibilité indéfinie » doit disparaître avec elle ; et, si des « autorités » pouvaient suffire à décider la question, je n'aurais qu'à choisir entre les savants et les philosophes. N'est-ce pas Claude Bernard qui a défini l'évolution par « la marche dans une direction dont le terme est fixé d'avance [1] » ? Et lisez encore, dans les *Premiers Principes* d'Herbert Spencer, le chapitre qu'il a intitulé : *l'Instabilité de l'homogène* ! A quoi si l'on ajoute, et il le faut bien, que cette marche comporte, en outre, des temps d'arrêt ou de rétrogradation même, c'est alors que l'on verra qu'au lieu d'être adéquate, ou seulement analogue, à l'idée de progrès, l'idée d'évolution en serait plutôt le contraire. Le progrès matériel s'achète, je veux dire qu'il se paie ; ses conquêtes n'ont jamais rien d'assuré, de stable, de définitif ; et quand nous

1. Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux*, t. I, p. 33.

en sommes le plus enflés, c'est le moment que choisit une force majeure pour nous en prouver durement la vanité.

Dans une occasion récente, où je demandais de combien, pour quelle part, le développement de l'industrie par la science avait contribué, de notre temps, à l'aggravation du poids de l'inégalité parmi les hommes, on ne m'a répondu que par des échappatoires ou des plaisanteries qui ne font guère plus d'honneur à l'humanité qu'à l'esprit de leurs auteurs. Mais il voyait plus clair, celui qui s'appelait alors le cardinal Pecci, quand il écrivait, dans une *Lettre pastorale* datée de 1877 : « En présence de ces ouvriers épuisés avant l'heure par le fait d'une cupidité sans entrailles, on se demande si les adeptes de cette civilisation sans Dieu, *au lieu de nous faire progresser*, ne nous rejettent pas de plusieurs siècles en arrière. » Et les économistes eux-mêmes en convenaient, quelques économistes du moins. M. Fawcett en Angleterre, M. de Laveleye en Belgique, ou plutôt en France[1] :

« Il est incontestable, disait-il, que le capital s'accumule dans nos sociétés industrielles en raison même de leurs progrès. Comme les pro-

1. Émile de Laveleye, *le Socialisme contemporain*, p. XLII, XLIII.

cédés perfectionnés de la production moderne s'accomplissent de plus en plus au moyen de machines... il s'ensuit que la totalité des profits perçus par la classe supérieure s'accroît rapidement. » Mais il continuait, un peu naïvement : « Cependant il n'est pas exact que la condition des ouvriers ait empiré ! » Non, sans doute ! cela n'est pas exact, si les ouvriers ne sont eux-mêmes que des machines ! Mais s'ils sont des hommes comme nous, s'ils ont des sens et s'ils ont des passions comme nous, leur condition a « empiré » de toute l'amertume des comparaisons qu'ils ne peuvent pas ne pas faire. Aigreur, envie, colère, mettons d'ailleurs que ce soient là de « mauvais sentiments », et combattons-les ou tâchons de les apaiser dans les cœurs ! Prêchons-leur la résignation et la solidarité. Quoi encore ? Faisons-leur voir, si nous le pouvons, combien le paysan du dix-septième siècle, le paysan de La Bruyère, était plus malheureux que le mineur de Carmaux ou le chauffeur de nos transatlantiques : nous ne ferons pas que les « faits » ne soient ce qu'ils sont ! Les progrès de l'industrie, qui sont ceux de la science, ont amené à leur suite, ils ont créé dans le monde entier des formes nouvelles de « misère », plus aiguës, plus intolérables ; et de compter pour y remédier sur les

progrès ultérieurs de la science et de l'industrie, je ne sais si c'est peut-être de l'homéopathie politique, mais je dis que c'est une chimère, et je le dis au nom de la science, si je le dis au nom de la doctrine évolutive.

Pas de progrès sans compensation, nous enseigne-t-elle effectivement, et, — bien avant que Darwin ou Hæckel eussent paru, — c'était l'une des lois les mieux établies de ce que l'on appelait l'anatomie philosophique. « Un organe normal ou pathologique, — écrivait Geoffroy Saint-Hilaire en 1818, — n'acquiert jamais une prospérité extraordinaire qu'un autre de son système ou de ses relations n'en souffre dans une même raison [1]. » C'est ce que Gœthe a exprimé d'une manière plus vive : « Les chapitres du budget qui doit régler les dépenses de la nature sont fixés d'avance, — si elle veut dépenser davantage d'un côté, elle ne rencontre point d'obstacles, mais elle est forcée de se restreindre sur un autre point [2]. » Et Darwin enfin, plus pratique, ainsi qu'il convient au génie de sa race : « Il est difficile de faire produire à une vache beaucoup de lait,

1. *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire*, par son fils Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, p. 214, 215. Paris, 1847.

2. *Œuvres scientifiques de Gœthe*, analysées par M. Ernest Faivre, p. 130.

et de l'engraisser en même temps... Les mêmes variétés de choux ne produisent pas en abondance un feuillage nutritif et des graines oléagineuses... Quand les graines que contiennent nos fruits tendent à s'atrophier, le fruit lui-même gagne beaucoup en grosseur et en qualité [1]. » Et la loi est si simple ; elle se vérifie si constamment dans la nature ; elle est si conforme aux leçons de l'histoire et à l'expérience de la vie que, si quelque chose étonne le lecteur, ce sera sans doute qu'elle ait attendu, pour trouver son expression, le dix-neuvième siècle et Geoffroy Saint-Hilaire.

Est-ce là nier le progrès ? Je dirais plutôt qu'au contraire c'est l'affirmer, c'est le démontrer, — en tant que « déplacement », que « changement », que « mouvement », — mais d'ailleurs c'est en modifier profondément la notion. Il y a de faux mouvements, et l'histoire est pleine de changements désastreux, c'est-à-dire qui ne s'accomplissent qu'au détriment de quelque chose ou de quelqu'un.

Je sais que le fruit tombe au vent qui le secoue,
Que l'oiseau perd sa plume et la fleur son parfum,

1. Darwin, *l'Origine des espèces*, édition française de 1876, p. 159.

Voyez également, dans *la Variation des animaux et des plantes*, les chapitres XXI : sur *la Sélection par l'homme*, et XXV : sur *la Variabilité corrélative*.

Que la création est une grande roue
Qui ne peut se mouvoir sans écraser quelqu'un.

Il en est de la « société » comme de la « création ». Quelques progrès se compensent ou, en quelque sorte, s'annulent; mais quelques autres se paient plus qu'ils ne valent ; et en fait de progrès matériels, je n'en sache guère qui soient pour l'espèce un accroissement de bonheur ou de dignité. « Depuis cent ans, a-ton dit, — et peut-être n'est-ce pas un savant qui l'a dit, mais c'est un anthropologiste, — l'Europe occidentale a fait plus d'inventions que l'humanité tout entière depuis vingt siècles. Mais l'immensité des résultats matériels acquis devait être compensée par une somme équivalente de douleurs et d'angoisses provenant de la lutte de l'homme contre l'homme. Le résultat n'est point visible, les larmes et les sueurs ne se mesurent point au poids, les désespoirs ne se jaugent pas, et les suicides mêmes s'oublient vite. Mais qui ne voit que les deux genres de lutte étant engendrés par une même passion pour l'argent, *la puissance de ses bienfaits dans le domaine matériel mesure exactement la grandeur de ses désastres dans le domaine humain* [1] ? » A la bonne heure, et

1. Arsène Dumont, *Dépopulation et Civilisation*, p. 343, Paris, Lecrosnier et Babé, 1890.

voilà parler[1] ! Mais voilà ce que l'on oublie quand on s'emplit la bouche de ce grand mot de « progrès ». Car, en quoi consiste-t-il, je vous le demande, ô... savants que vous êtes, ce « progrès » que vous nous vantez, si jamais les revendications ouvrières n'ont rien eu de plus âpre et n'ont paru plus justifiées ? si la « misère physiologique » et la « détresse morale » semblent augmenter tous les jours ? et dans l'Europe entière, depuis cinquante ou soixante ans, si le nombre des suicides a plus que triplé ? On ne se suicide guère au Congo ; et ce ne sont pas, sans doute, les religions qui conseillent à leurs fidèles de se débarrasser de la vie par une mort volontaire ! Hélas ! une seule chose est certaine, qui est que nous marchons ou, comme on dit familièrement, que nous en faisons le geste ; mais une chose est douteuse, problématique, et inquiétante, qui

1. Nous nous rappelons avoir autrefois signalé ce volume, dont nous sommes fort éloigné d'approuver toutes les conclusions, mais que nous n'en croyons pas moins devoir signaler de nouveau, comme étant l'un des plus remarquables de la *Bibliothèque anthropologique*. Il ne contient, en apparence, qu'une « théorie de la natalité », mais la natalité dépend elle-même de tant de causes, que, pour les énumérer et les analyser seulement, M. Dumont a dû toucher aux plus graves questions que la « sociologie » soulève ; et, en outre, ce qui est si rare en pareille matière, son livre est vraiment un livre de bonne foi. Est-ce peut-être pour cela qu'il a passé comme inaperçu ?

est de savoir si nous avançons ; — et ceci, c'est encore la théorie de l'évolution qui nous en avertit.

Si le mot d'évolution, comme on affecte encore trop souvent de le croire, était synonyme de progrès, — ou, en d'autres termes, si c'étaient toujours et constamment les mieux doués, les plus voisins de la perfection idéale de leur type, qui sortissent victorieux de la lutte pour l'existence, — on ne s'expliquerait pas la survivance obstinée des types inférieurs ; et leur défaite aurait dû se terminer par leur anéantissement. Ils continuent de vivre, pourtant, et comme leur fécondité ne semble pas avoir diminué, — les recherches de la science sembleraient même indiquer plutôt le contraire, — nous n'entrevoyons pas de « progrès » qui puissent triompher de leur persistance. Parmi les hommes comme dans la nature, il y aura toujours des types inférieurs, et, pour dire encore quelque chose de plus, dans l'avenir comme dans le passé, c'est leur infériorité même qui leur sera une garantie d'éternité. C'est que « le mieux doué » n'est pas toujours « le plus apte » ; cela dépend des conditions de la lutte ; et il se peut, il se voit tous les jours qu'un manque, un défaut ou une malformation même se tournent en autant d'avantages.

Les évolutionnistes en citent volontiers un exemple devenu classique : « N'avons-nous pas vu, disent-ils, ce qui est arrivé lorsque le rat gris a été introduit en Europe, et s'est trouvé en lutte avec le rat indigène et la souris ! De ces deux espèces, une seule a survécu devant l'invasion du rat gris. Est-ce le rat noir ou la souris, l'un plus gros, armé de dents plus fortes, l'autre plus petite et plus faible ? C'est la souris. Précisément à cause de sa faiblesse, ou, pour parler plus exactement, de sa petite taille, qui lui permettait de trouver asile dans des trous étroits où son ennemi ne pouvait venir la détruire [1]. » Mais un autre exemple, plus humain, donne bien plus à songer : c'est celui des Chinois de New-York ou de San-Francisco ; « plus dangereux pour le socialisme, — et pour l'ouvrier américain, je pense, — que les plus féroces capitalistes, travaillant, comme ils font, pour rien et d'un travail toujours égal, jamais rebuté, jamais lassé, des quinze et des seize heures d'affilée. Avec eux, la main-d'œuvre s'avilit, et sans cesse il faut les protéger contre la fureur de leurs concurrents de race blanche qu'ils ruineraient en

1. Mathias Duval, *le Darwinisme*, p. 521 ; Paris, Lecrosnier et Babé, 1886.

quelques années, si on les laissait libres [1]. » Il y aura toujours de ces Chinois parmi nous, qui seront forts contre nous de leur infériorité même, et par qui le « progrès matériel » deviendra tôt ou tard le pire ennemi du progrès intellectuel et moral. Les moins préoccupés, les moins soucieux des seules choses qui fassent, après tout, la dignité de l'être humain, tous ceux qui ne seront avides uniquement que de jouir, les moins « bien doués » en un mot, deviendront les « plus aptes » ; et de même qu'ils ont déjà triomphé de la métaphysique, ils finiront par triompher de ce que les applications de la physique ou de la physiologie n'auront pas d'immédiat, d'industriel et de mercantile.

Écoutez-les plutôt célébrer la science ! Le télégraphe, le téléphone, les matières colorantes, les « wagons réfrigérateurs », les ignobles usines à dépecer les moutons ou les porcs par centaines de mille, voilà surtout ce qu'ils admirent ! Ont-ils jamais entendu parler d'Ampère ou de Cauchy ? Mais ils connaissent tous « l'inventeur » Edison. Et ils ne s'aperçoivent pas qu'à traiter ainsi la science, ils la rabaissent premièrement au niveau de la pire vulgarité. Leur enthousiasme se tire de la satis-

1. Paul Bourget, *Outre-Mer*.

faction que la science procure à nos plus grossiers appétits ! Bien moins encore se doutent-ils qu'ils travaillent de leurs mains comme à tarir la source de ses « progrès » futurs, si l'on ne saurait les dériver que des hauteurs de la métaphysique ou de la spéculation abstraite [1]. Les Chinois en sont un exemple, dont la civilisation ne s'est peut-être arrêtée que pour n'avoir eu depuis quatre mille ans d'autre idéal que le bien-être. Et pour toutes ces raisons, qui dira qu'en fin de compte ce qu'on appelle si facilement « progrès » ne serait pas quelquefois une espèce de recul ?

C'est en tout cas la question que la doctrine évolutive nous autorise à nous poser. Et en effet, depuis si peu de temps que nous nous connaissons, que nous pouvons raconter notre histoire, — mettons depuis trois ou quatre mille ans, — combien de civilisations n'ont-

1. On lit dans Plutarque : *Vie de Marcellus :* « Archimedes a eu le cueur si hault et l'entendement si profond, qu'il ne daigna jamais laisser par escript aucun œuvre de la manière de dresser toutes ces machines de guerre pour lesquelles il acquit lors gloire et renommée non de science humaine, mais plus tost de divine sapience. Ains reputant toute cette science d'inventer et composer machines, *et généralement tout art qui apporte quelque utilité à la mettre en usage, vile, basse et mercenaire*, il employa son esprit et son estude a escrire seulement choses dont la beauté et subtilité ne fut aucunement meslée avec nécessité. »

elles pas disparu ? je veux dire, combien de démentis l'expérience n'a-t-elle pas infligés à la théorie du progrès continu ?

Comme une mère sombre, et qui, dans sa fierté,
Cache sous son manteau son enfant souffleté,
L'Égypte au bord du Nil assise,
Dans sa robe de sable enfonce, enveloppés,
Ses colosses camards à la face frappés
Par le pied brutal de Cambyse !

Ce que l'invasion et la conquête brutale ont fait de l'ancienne Égypte, ou de Carthage, ou d'Athènes, ou de Rome elle-même ; ce qu'elles peuvent demain faire de nous, de nos arts et de nos sciences, d'autres moyens peuvent l'opérer, qui n'agissent pas moins sûrement et, selon le mot d'un profond observateur, « s'il y a des peuples qui se laissent arracher des mains la lumière, il y en a d'autres qui l'étouffent eux-mêmes sous leurs pieds [1] ». C'est ce qui est arrivé, — pour des raisons que je me contente aujourd'hui d'indiquer, — aux Grecs, par exemple, ou aux Italiens de la Renaissance, les plus intelligentes pourtant, les mieux douées, et aussi, dans tous les sens du mot, les plus « avancées » des races de leur temps. Leur civilisation a péri sous l'excès de

1. A. de Tocqueville, *la Démocratie en Amérique*, t. III, 1re partie, chap. x.

son propre principe. Ils sont morts d'avoir cru que l'art pouvait exercer sur la vie la domination absolue, unique, et illimitée que la science prétend aujourd'hui s'arroger. Il se commettait alors de « beaux » crimes, des crimes, « esthétiques » ; et il s'en commet aujourd'hui de « scientifiques » ou de « savants » ! Mais si l'on dit que, de ces civilisations expirées, les acquisitions ne se sont pas perdues; si l'on ajoute que d'autres civilisations les ont elles-mêmes suivies ou remplacées, ou dépassées ; si l'on répète une fois de plus et que, « rien ne pouvant se créer, ni se perdre », il importe assez peu qu'une civilisation particulière ait péri, du moment que l'humanité continuait de progresser, je réponds que c'est une question ; j'ajoute à mon tour qu'elle est extrêmement difficile à résoudre ; et je dis que c'est encore ici que la doctrine évolutive intervient. Il y a des « rétrogradations » dans l'histoire, il y a des « décadences », comme il y en a dans la nature ; et pour écarter la chimère du « progrès à l'infini » nous n'avons qu'à invoquer les conclusions de la science elle-même.

« L'un des grands mérites de l'hypothèse de M. Darwin — écrivait le professeur Huxley, voilà déjà bien des années — provient

précisément de ce qu'elle n'implique pas nécessairement la croyance en un progrès nécessaire et continu des organismes. » Et en un autre endroit : « Supposons, disait-il, que nous revenions à la période glaciaire et que les conditions de climat qui sont celles des pôles deviennent celles de tout notre globe. *Dans ces circonstances, l'action de la sélection naturelle tendrait en fin de compte à la ruine de tous les organismes supérieurs et à la prospérité des formes inférieures de la vie* [1]. » Cette supposition semblera-t-elle trop arbitraire ? Voici donc alors, sur la régression, les propres paroles du savant physiologiste dont les travaux sont en train de renouveler la notion de l'hérédité. « Lorsque l'on parle du développement du règne animal ou du règne végétal, — a écrit M. Weismann, — on pense, le plus souvent, à un développement dirigé de bas en haut, se continuant sans interruption. *Telle n'est pas la réalité.* La régression y joue, au contraire, un rôle très important, et, *à bien considérer les phénomènes de retour en arrière, ils nous permettent, presque encore plus que ceux de la*

1. Th.-M. Huxley, *l'Evolution et l'Origine des espèces*, édition française, p. 80, 81 (Paris, J.-B. Baillière, 1892). *Sur les critiques adressées au livre de M. Darwin*. L'article est de 1864.

marche en avant, de pénétrer les causes qui déterminent les transformations de la nature vivante [1]. » Et, pour bien montrer que l'homme même n'échappe pas à l'empire de cette loi, c'est M. Herbert Spencer qui nous dit à son tour « que, dans les solitudes de l'Australie comme dans les forêts de l'ouest de l'Amérique, la race anglo-saxonne où notre civilisation a développé à un haut degré les sentiments élevés, *déchoit rapidement vers une barbarie relative* ; elle adopte le code moral, et quelquefois, les habitudes des sauvages [2] ».

On me permettra, je l'espère, de ne pas multiplier inutilement les témoignages, et si M. Spencer n'est peut-être qu'un « philosophe », je ne pense pas que l'on récuse l'autorité de M. Weismann ni celle du professeur Huxley. Ce sont bien là des « savants » ! Non seulement le progrès n'a rien de nécessaire et de continu, non seulement il ne va jamais sans quelque compensation, mais encore il n'est souvent que « retour en arrière ». Je me rappelle un

1. M. A. Weismann, *Essais sur l'hérédité*, traduction de M. Henry de Varigny, p. 381. Paris, Reinwald, 1892. C'est le début d'une conférence sur la *Régression dans la nature*.

2. Herbert Spencer, *Principes de Biologie*, traduction de M. Cazelles, t. I, p. 231. — Cf. Quatrefages, *les Précurseurs de Darwin*. Paris, Germer-Baillière, 1870.

mot de Mme de Staël : « Cette Révolution, — écrivait-elle, il y a bientôt cent ans, vers 1798, — peut à la longue éclairer une plus grande masse d'hommes, mais, pendant plusieurs années, la vulgarité du langage, des manières et des opinions doit faire rétrograder, à beaucoup d'égards, le goût et la raison. » Dira-t-on qu'elle ne parlait que de « littérature » ou de « philosophie » ? Mais depuis elle, et à mesure que l'événement s'éclairait à la lumière de ses conséquences, ai-je besoin de rappeler le langage de M. Émile Montégut [1], celui de Taine, ou celui de M. Paul Bourget? « Nous devrions... défaire l'œuvre meurtrière de la Révolution française. C'est le conseil qui, pour l'observateur impartial, se dégage de toutes les remarques faites sur les États-Unis... C'est pour avoir violemment coupé toute attache historique entre notre passé et notre présent que notre Révolution a si profondément tari les sources de la vitalité française. » Ainsi conclut l'auteur d'*Outre-Mer*. Et, à la vérité, comme je l'ai fait autrefois contre Taine lui-même [2], je défendrais volontiers contre M. Bourget la

1. Voyez dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 août 1871 : *Où en est la Révolution française?*

2. Voyez dans *Histoire et Littérature*, 3e série : *Un récent historien de la Révolution.*

Révolution et son œuvre. Mais, que tant d'observateurs, « partis de doctrines si différentes et avec des méthodes plus différentes encore », aient agité la question, c'est une preuve au moins qu'elle existe et qu'il y a lieu de nous la poser. Reculions-nous donc peut-être quand nous nous flattions d'avancer? En croyant faire ce que nous voulions, tendions-nous peut-être où nous ne voulions pas? Le passé que nous abolissions valait-il mieux que le présent, et surtout que l'avenir dont nous nous croyons menacés? C'est ce que les analogies de la doctrine évolutive nous permettaient tout à l'heure, et c'est maintenant ce qu'elles nous obligent de nous demander. Puisqu'un « progrès graduel vers la perfection est très loin de faire nécessairement partie de la doctrine darwinienne », et qu'on la déclare même « parfaitement compatible avec un recul graduel [1] », la théorie du progrès, qui n'avait pas de base dans l'histoire, n'en a pas davantage dans l'histoire naturelle. Elle est en l'air, pour ainsi parler; et de l'imprudente confiance que nos pères avaient mise en elle, il ne nous reste plus qu'à réparer les désastreux effets.

Je ne veux parler, après cela, ni de la lenteur ni de l'instabilité du progrès, mais com-

1. Expressions de M. Huxley, dans l'article déjà cité.

ment ne dirais-je pas un mot des théories qui tendent à nier « l'hérédité des particularités acquises » ? Elles nous enseignent que, dans la nature comme dans l'humanité, ni les mutilations, par exemple, ni les acquisitions vraiment individuelles ne semblent se transmettre. Un fils n'hérite pas de la « science » ou de « l'érudition » de son père. La génération nouvelle n'est pas nécessairement, ni même ordinairement armée, elle ne l'est pas naturellement, de toutes les ressources de l'ancienne ; et la plus grande partie du chemin que les pères ont fait, il faut que les enfants le fassent ou le refassent à leur tour. On n'aurait pas besoin de nous « élever » ni de nous « instruire » s'il en était autrement [1] ! Mais ce qui se transmet, c'est le fond de nature, pour ainsi parler ; c'est l'aptitude générale qui sert en même temps de base physiologique à la persistance du type, et de moyen aux acquisitions individuelles ; et si l'homme n'est qu'un animal en lutte contre ses propres instincts, c'est ce qui nous ramène à ce que nous disions : qu'il n'y a de « progrès » vraiment digne de ce nom que le « progrès moral ».

Ou plutôt, et pour mieux dire, toute espèce

1. Voyez : Weismann, *Essais sur l'hérédité* ; et W. P. Ball, *Hérédité et exercice* (Paris, Lecrosnier et Babé, 1891).

de progrès, scientifique ou industriel, n'existe et n'a de raison d'être qu'en « fonction » du progrès moral.

> As-tu vendu ton blé, ton bétail et ton vin ?
> Est-tu libre ? Les lois sont-elles respectées ?

s'écriait jadis un grand poète, — que, par une étrange ironie, la nature avait logé dans l'âme du plus bourgeois des hommes, — et, vrai fils de son temps, il osait ajouter :

> Si nous avons cela, le reste est peu de chose !

Eh bien, non ! le reste n'est pas peu de chose ! et, au contraire, c'est justement « ce reste » qui importe. Ce qui importe, c'est de nous souvenir de la solidarité qui nous lie et à laquelle notre premier devoir est de sacrifier quelque chose de notre individualisme ou de notre égoïsme. Ce qui importe, c'est de travailler, autant qu'il est en nous, à la réalisation de justice parmi les hommes. Et ce qui importe, et ce qui doit être la loi souveraine de notre activité, c'est de contribuer pour notre part individuelle au perfectionnement de l'espèce, lui-même défini, comme nous l'avons vu, par la « théorie de la descendance » ! Nous arracher à la matière, où nous n'avons que trop de tendance à retomber de notre propre poids ; — mettre l'objet de la vie hors d'elle-même, et

non pas sans doute en faire une « méditation de la mort », mais, dans la considération de la mort et de la souffrance, chercher, trouver, maintenir la base inébranlable, le fondement métaphysique, et réel cependant, de l'égalité parmi les hommes ; — restaurer dans le monde contemporain (tel que nous l'ont fait l'individualisme révolutionnaire, la science mal comprise, et l'industrialisme à outrance) cette solidarité dont nos hommes politiques, après l'avoir étrangement méconnue quand ils étaient en place, font, aujourd'hui qu'ils n'y sont plus, l'étonnante découverte... si c'était tout à l'heure une ébauche de morale, ce sont maintenant les linéaments encore vagues, mais déjà visibles pourtant d'une loi de l'histoire, qui commencent à se dégager de la doctrine évolutive. *Sic nos, non nobis...* nous ne sommes pas nés pour nous, ni précisément pour les autres, mais pour concourir tous ensemble dans le présent comme dans l'avenir, à une œuvre commune, qui est de nous émanciper des servitudes de notre nature. Cela seul compte ; cela seul vaut que l'on s'y dévoue cela seul nous permet de réaliser en nous, à un moment donné de l'histoire, ou d'approcher de loin la perfection de notre type ; et cela, je crois pouvoir le dire maintenant, cela seul, —

puisqu'on veut de la « science », — est conforme aux données de la doctrine évolutive. Il me reste à faire voir ce que l'on peut attendre ou espérer de la doctrine pour la restauration d'une métaphysique dont on s'est trop hâté de dire qu'elle aurait prononcé la sentence.

III

En effet, ce qu'elle réintègre dans la science, et ce qu'elle y substitue à l'idée d'un « mécanisme » aveugle, c'est l'idée ou plutôt le sourd pressentiment d'un certain ordre, d'un ordre en quelque sorte mobile et intelligent, qui dirigerait, selon de certaines lois, le gouvernement de l'univers. C'est ce que reconnaissait l'homme qui sans doute, avant Darwin, a le plus fait pour la « théorie de la descendance », et on doit dire, l'homme dont les doctrines ont reconquis depuis quelques années tout ce que le darwinisme pur a perdu de terrain. « L'échelle des êtres, — a écrit Lamarck, dans sa *Philosophie zoologique*, — l'échelle des êtres représente l'ordre qui appartient à la nature et qui résulte, ainsi que les objets que cet ordre fait exister, des moyens qu'elle a reçus de l'auteur suprême de toutes choses... » Il

développe alors des considérations techniques, et il termine ainsi : « Par ces sages précautions tout se conserve dans l'ordre établi ; les changements et les renouvellements perpétuels qui s'observent dans cet ordre sont maintenus dans des bornes qu'ils ne sauraient dépasser ; les races des corps vivants subsistent toutes, malgré leurs variations ; les progrès acquis dans le perfectionnement de l'organisation ne se perdent point ; *tout ce qui paraît désordre, renversement, anomalie, rentre sans cesse dans l'ordre général et même y concourt* ; et partout et toujours la volonté du sublime auteur de la nature et de tout ce qui existe est invariablement exécutée [1]. » Oserai-je dire que quiconque n'admet pas ces conclusions de Lamarck, et n'en voit pas le rapport étroit, logique, nécessaire avec la théorie de la variabilité des formes animales, c'est cette théorie, c'est la « théorie de la descendance », c'est la doctrine elle-même de l'évolution qu'il n'entend pas ou qu'il entend mal ? Essentiellement et dans son fond, pour ainsi parler, la doctrine évolutive n'est qu'une *téléologie*, comme disent les philosophes, et l'organisation n'en est possible

1. Lamarck, *Philosophie zoologique*, édit. Ch. Martins, t. I, p. 113-114.

qu'au moyen et par l'intermédiaire de l'idée de la *finalité*[1].

On sait les railleries que Bacon et, à sa suite, nos philosophes du dix-huitième siècle ont cru pouvoir faire de la recherche des *causes finales*. N'ont-ils donc pas vu qu'il y avait deux manières au moins de concevoir la cause finale? et, à ce propos, les accuserons-nous d'étourderie ou de déloyauté? Ce qu'ils ont feint de croire, en tout cas, c'est que la recherche de la cause finale se rapportait uniquement au plaisir ou à l'utilité de l'homme; et, partis de ce principe, ils n'ont pas eu de peine à établir fortement que ni « les nez ne sont faits pour porter des lunettes », ni « les doigts pour

1. M. Huxley, dès l'origine, ou presque dès l'origine, en 1864, dans sa revue des *Critiques adressées au livre de Darwin*, avait bien essayé de défendre l'auteur contre ce « reproche »; car c'était un reproche qu'on lui faisait, surtout en Allemagne. Mais depuis lors, M. de Hartmann, dans sa *Philosophie de l'Inconscient*, dont on a bien moins attaqué l'esprit pessimiste, à vrai dire, que la tendance « idéaliste », et dans un opuscule écrit tout exprès, — sur *le Darwinisme, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie;* Paris, Germer Baillière, 1880, — a repris la question. M. Oscar Schmidt, professeur à l'Université de Strasbourg, ne lui a rien répondu qui vaille, dans sa réplique intitulée : *les Sciences naturelles et la Philosophie de l'Inconscient;* il a seulement prouvé que si les philosophes ne sont pas toujours au courant du dernier état de la science, les savants auraient parfois aussi besoin, avant de parler philosophie, d'une initiation qui leur manque.

être ornés de bagues », ni « les jambes pour porter des bas de soie ». Ils eussent moins aisément établi que les yeux ne sont pas faits pour voir, et Voltaire, qui avait du bon sens, en a fait plusieurs fois la remarque. Mais les Baconiens de son temps ont été les plus forts ! Et quand, après cela, les physiciens ou les chimistes du nôtre sont venus à leur tour, comme ils n'ont pas eu de peine à démontrer, eux non plus, que les combinaisons du carbone et de l'hydrogène ou les lois de la « chute des graves », n'avaient point de rapport immédiat avec le service ou l'agrément de l'homme, c'est alors, plus que jamais, avec plus d'assurance et de confiance, que l'on a répété le mot proverbial du chancelier d'Angleterre : *Inquisitio causarum finalium sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata nil parit.* C'est ce que l'on exprime, d'une manière plus moderne, en disant que la science ne s'enquiert que du « comment », et jamais du « pourquoi » des choses [1].

Je ne pense pas qu'il y ait de plus funeste erreur. Non seulement la question de savoir « pourquoi » se confond avec celle de savoir « comment » l'opium fait dormir ; et les deux

1. Voyez dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 novembre 1863, *la Science idéale et la Science positive.*

ne sont qu'une ; mais ce que la doctrine évolutive établit, ou ce qu'elle implique, c'est que l'on ne connaît le « comment » des variations ou des transformations animales qu'autant que l'on se préoccupe d'en rechercher le « pourquoi ».

Si nous voulons nous en convaincre, intervertissons tout simplement les spirituelles plaisanteries de nos encyclopédistes, et demandons-nous si les « bas de soie » ne sont pas faits pour vêtir les jambes ? les « bagues » pour orner les doigts ? les « lunettes » pour soulager les yeux ? Et qu'est-ce que cela veut dire : que les « lunettes » sont faites pour les yeux ? Cela veut dire que l'on n'entendrait rien aux détails de la fabrication des lunettes, ni à la raison de leur forme, ni à leurs qualités ou à leurs défauts généralement quelconques, si l'on ne connaissait la destination des lunettes. La véritable idée de la « cause finale » est donc celle de l'appropriation ou de l'adaptation d'un ensemble de moyens à une fin prédéterminée ; ou, si l'on veut, c'est l'idée d'une fin qui ne saurait être atteinte que par de certains moyens, qu'elle détermine ; et n'est-ce pas l'idée même de l'évolution ? J'aime à en croire ici Claude Bernard : « Dans tout germe vivant, a-t-il dit, il y a une idée créatrice qui se développe et

qui se manifeste par l'organisation... Ici, comme partout, tout dérive de l'idée qui seule crée et dirige; les moyens de manifestation sont communs à toute la nature, et restent confondus pêle-mêle, comme les caractères de l'alphabet, dans une boîte *où une force va les chercher pour exprimer les pensées ou les mécanismes les plus divers.* » C'est également lui qui a dit : « Le physicien et le chimiste, ne pouvant se placer en dehors de l'univers, étudient les corps et les phénomènes... sans être obligés de les rapporter à l'ensemble de la nature. Mais le physiologiste, se trouvant au contraire placé en dehors de l'organisme animal dont il voit l'ensemble, doit tenir compte de l'harmonie de cet ensemble. *De là il résulte que le physicien et le chimiste peuvent repousser toute idée de causes finales dans les faits qu'ils observent, tandis que le physiologiste est porté à admettre une finalité harmonique et préétablie dans le corps organisé.* » Et ailleurs encore, dans le dernier de ses grands ouvrages : « Les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas : *la force vitale dirige des phénomènes qu'elle ne produit pas*[1]. » C'est l'origine de ce

1. Claude Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 162. — *Ibid.*, p. 153, 154; — et *Leçons sur les*

que l'on appelle aujourd'hui le *néo-vitalisme*. Mais on ne saurait affirmer plus nettement qu'une finalité supérieure, — transcendante ou immanente, ce n'est pas aujourd'hui le point, — préside aux manifestations de la force vitale, comme à l'évolution de la matière organisée, comme à la transformation des espèces animales, et les guide. Aucune variation n'a sa raison d'être ni dans l'exercice ou le défaut d'usage des parties, ni dans les exigences de l'adaptation au milieu, ni dans l'ensemble des causes encore mal connues que l'on enveloppe sous le nom de *sélection naturelle*, mais on ne la trouve que dans la tendance intérieure de l'être vers la réalisation d'un plan organique donné. La réalisation de ce « plan organique » est la cause finale de l'évolution.

Voit-on sortir la conséquence ? « On ne demande pas, a-t-on dit, si le chien, si le cheval, si le bœuf ont été créés pour l'homme, mais si l'organisation des animaux annonce une *intention* [1] ? » Nous pouvons répondre hardiment : il y a dans le germe une *intention* de se conformer au type de son espèce ; il y a dans l'apparition de la variété une *intention* de s'adapter

phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux, t. I, p. 51.

1. Joseph de Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*.

à un plan ; et il y a dans la nature une *intention* d'acheminer tous les commencements vers un terme préfix. Qu'est-ce à dire, sinon que, de même que la « théorie de la descendance » nous a tout à l'heure permis de donner au dogme du péché originel une signification physiologique, maintenant, sur les bases de la doctrine évolutive, c'est l'idée de la Providence que nous pouvons relever ! Je n'entends pas ici cette Providence particulière et chrétienne, qui se manifesterait de préférence dans « les cas fortuits », cette Providence personnelle, sans le consentement ou l'intervention de laquelle il ne saurait tomber « un cheveu de notre tête ». De cette Providence, l'intelligence est moins aisée ! la conception en est moins simple ! Mais je veux dire cette Providence générale, que, pour la mieux distinguer, j'appellerai philosophique ou païenne, la Providence des stoïciens,

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem...

cette Providence, enfin, qui n'est que la personnification du « plan organique » dont nous avons tout à l'heure parlé, — non pas nous ! mais Claude Bernard, si peut-être nous avions oublié de dire que l'expression est de lui.

Contre le « mécanisme » rigide et inintelligent dont la libre pensée moderne s'est trop longtemps contentée, si la doctrine évolutive n'a pas « démontré », — ni ne le saurait, j'en ai peur, — l'existence d'une telle Providence, il est certain qu'elle la suggère. Et ainsi, par une de ces ironies fréquentes, ceux qui se réclament le plus intolérammment de la doctrine, ceux qui n'ont qu'évolution et descendance à la bouche, ceux qui se croient les représentants « officiels » de la théorie, ce sont ceux qu'elle condamne le plus évidemment d'étroitesse d'esprit et d'effroi de la nouveauté.

Car vainement dira-t-on que cette idée n'est pas l'idée « classique » de la cause finale, celle que s'en formait Bernardin de Saint-Pierre, et que les bons plaisants continuent de s'en faire, et de soigneusement entretenir, afin de pouvoir plus aisément la ridiculiser ! On a toujours le droit, — pourvu que l'on en avertisse, — de modifier, de corriger, de perfectionner les définitions usuelles des choses ; et même ne le faut-il pas, à mesure qu'elles servent pour désigner plus de choses, et des choses mieux connues ? Je citerais vingt définitions de l'espèce ou du genre, de la vie ou de la mort, qui, chacune à leur heure, ont exprimé un progrès correspondant de la physiologie.

Pareillement, la doctrine évolutive est en train d'opérer des effets que n'en attendaient à coup sûr ni les Hæckel, ni les Spencer. « A quel signe peut-on reconnaître la *finalité*, — se demandait naguère un philosophe, — et comment la distinguer de la *causalité ?* Quand des faits passés, rigoureusement observables, suffisent à expliquer entièrement un phénomène, l'explication est causale. Quand les faits passés ne suffisent pas, et qu'il faut faire appel à quelque chose qui n'a pas été réalisé complètement, ou qui ne le sera que dans l'avenir... l'explication est plus ou moins finaliste [1]. » Voilà l'idée que se font aujourd'hui de la finalité tous ceux qui n'en sont pas demeurés « à leurs vieux cahiers de Sorbonne », comme disait dédaigneusement Renan de tous ceux qui ne partageaient pas son avis. Et cette idée en engendre une autre, que nous avons nous-même exprimée trop souvent pour n'avoir pas aujourd'hui plaisir à en emprunter l'expression au même écrivain : « Les lois zoologiques ne sont pas ramenées aux lois physico-chimiques... L'évolutionnisme introduit l'idée de loi historique... Grâce à ce nouveau type de loi...

1. Emile Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines,* p. 97. Paris, Lecène et Oudin, 1895.

nous nous éloignons de plus en plus du type de la nécessité... Les natures des choses sont variables et les lois unissent ici entre eux des termes toujours modifiés [1]. » C'est à nos yeux la vérité même ! Il n'y a pas de « lois d'airain » dans le monde vivant, mais seulement des principes, des principes très complexes et très généraux, des principes souples, pour ainsi dire, et ployables en divers sens ; dont les applications sont multiples, diverses, changeantes ; et des principes dont la formule, sans être pour cela flottante, est du moins toujours indéterminée et comme ouverte par quelque endroit. J'y insisterais davantage, si la question ne méritait sans doute une étude plus approfondie ; — et je me contente aujourd'hui d'avoir montré quelle pouvait être la fécondité métaphysique, historique et morale de la doctrine évolutive.

Je m'attends bien, sur cette conclusion, que les évolutionnistes me reprocheront d'avoir arbitrairement interprété la doctrine qu'ils croient avoir en garde. C'est l'habitude en notre temps, lorsque l'on pense, de penser, si je puis ainsi dire, par « systèmes entiers d'idées » ; et pour peu que vous ayez une fois

1. Émile Boutroux, *De l'idée de loi naturelle*, p. 101, 102.

invoqué le nom de Darwin, on vous somme de ne plus penser qu'à la suite, sur les traces, et dans les foulées de Darwin. Mais quand il ne me serait pas trop facile d'opposer, et comme d'entrechoquer les évolutionnistes entre eux , je répondrais encore ce qu'on ne saurait trop redire : c'est à savoir que tout « système » est faux en tant que tel ; il est ruineux comme système ; et il n'y en a jamais que les morceaux qui soient bons. « Chacun se fait son petit religion à part soi », disait cette bonne princesse ; et moi je réclame le droit d'avoir aussi « mon petit évolution à moi ». Si je n'ai donc point raisonné de travers ; si je n'ai sophistiqué maladroitement aucun des postulats sur lesquels repose, comme toute théorie, la « théorie de la descendance » ; et si je n'ai d'ailleurs contesté aucun des faits que l'histoire naturelle a « scientifiquement » établis, il suffit, et le reste n'importe. La « science », qui n'est infaillible, malheureusement, ni dans l'observation des faits, ni dans l'interprétation qu'elle en donne, l'est sans doute encore moins dans l'affirmation des conséquences qu'elle en tire. C'est même pourquoi ses titres sont nuls, absolument nuls,

1. Je renvoie, pour ce point, au dernier livre de Quatrefages : *les Émules de Darwin*, 2 vol. in-8. Paris, Alcan, 1894.

à parler de morale ou de métaphysique ; — et l'exemple d'assez grands savants l'a prouvé, si je ne me trompe.

Mais, d'un autre côté, ce que l'on pourra dire, et ce que j'avoue moi-même, c'est que la *Descendance de l'homme* de Darwin, ou l'*Histoire naturelle de la création* du professeur Hæckel, ne sont, de leur vrai nom, que des romans scientifiques. Il n'est pas « prouvé » que les espèces animales varient, ni surtout qu'elles se transforment ; il n'est pas « prouvé » que la « concurrence vitale » ou la « sélection naturelle » soient autre chose que de « grands mots » ; et il n'est pas « prouvé » que l'homme descende de l'animal. M. Russel Wallace, nous l'avons dit, a toujours soutenu le contraire ; et, tout en affirmant que les choses étaient *comme si* nous descendions du singe, il a continué d'enseigner que nous n'en descendions point. Dans ces conditions, qu'est-ce donc que la doctrine évolutive ? C'est une simple hypothèse, ou, pour mieux dire, c'est une *méthode*. C'est un moyen de classer ou de rassembler sous un seul point de vue des faits ou des idées qui nous échapperaient autrement et qui se moqueraient, pour ainsi parler, de la faiblesse de nos prises. C'est un moyen de faire de la clarté. C'est un moyen de pénétrer

plus profondément dans la connaissance de ces faits eux-mêmes et d'en découvrir de nouveaux. Ce qu'une méthode est encore, c'est une discipline pour l'esprit, qui crée naturellement une habitude générale, une certaine manière nouvelle de penser. Et, en ce sens, avec un peu d'exagération, Huxley a pu dire que, « pour quiconque étudiait les signes des temps, l'apparition de la doctrine évolutionniste était... l'événement le plus prodigieux du dix-neuvième siècle ». Comme l'avait fait avant elle la méthode comparative, ainsi, la méthode évolutive ou « généalogique » a renouvelé la face de la science [1]. Un autre a dit, — et ce devait être le fougueux Hæckel, — que « l'on apprécierait désormais l'intelligence des hommes selon la facilité plus ou moins grande avec laquelle ils accepteraient la doctrine évolutive » ; et, sous cette forme, la phrase a quelque chose en vérité de plus ridicule encore qu'impertinent. Mais il n'en est pas moins certain que, depuis une quarantaine d'années, ce n'est pas seulement le domaine de la science, c'est le domaine aussi de la phi-

1. « Si grand que soit l'intérêt qui s'attache à l'histoire biologique isolée des êtres vivants, a dit M. Francis Balfour, cet intérêt *a été décuplé* par les généralisations de Darwin. » On en pourrait dire autant des études relatives à la paléontologie.

losophie qu'il semble que la doctrine ou la méthode évolutive ait transformé tout entier. C'est ce qui nous imposait, — dans cette série d'études où nous voudrions, en même temps que notre examen de conscience, faire celui de quelques-uns de nos contemporains, — l'obligation d'examiner quelques-unes des conséquences de la doctrine ; et c'est ce que nous venons d'essayer.

Et nous convenons d'ailleurs que, comme nous en avions prévenu le lecteur, ce n'est pas du dedans, c'est du dehors, à la clarté de la loi morale, que nous avons considéré la doctrine évolutive. La morale que l'on pourra tirer de la doctrine évolutive ne sera toujours qu'une morale en quelque sorte « réfractée », dont il faudra donc toujours que l'on cherche ailleurs l'origine ou la source de lumière. Notre descendance animale, fût-elle prouvée, ne saurait nous créer de véritables « devoirs » ; et les suites que nos actes peuvent avoir pour l'avenir de l'espèce n'en constitueront jamais une véritable « sanction ». Mais n'est-ce pas quelque chose pourtant que d'avoir été comme nécessairement conduits par la doctrine de l'évolution à un nouvel examen du problème moral ? Si, d'autre part, nous avions établi que l'hypothèse ou la théorie n'a

rien d'incompatible, ou même qu'elle semble avoir une convenance interne avec la doctrine morale dont on a craint parfois qu'elle n'eût ébranlé les fondements, ce serait encore davantage. Et enfin, si nous avions montré qu'en dehors de la morale tout « progrès » n'est qu'illusion ou chimère, et que c'est la doctrine évolutive qui l'enseigne, ne serions-nous pas assez payé du temps et de la peine que nous y avons employés ? Il ne faut pas demander aux choses plus qu'elles ne peuvent donner ; et puisque le premier fondement de toute morale est de reconnaître que l'homme, en tant qu'homme, est bien dans la nature « comme un empire dans un empire », ce ne serait pas un résultat si méprisable que d'en avoir arraché l'aveu à la science même de la nature.

IV

LE

CATHOLICISME AUX ÉTATS-UNIS

1898

LE

CATHOLICISME AUX ÉTATS-UNIS

Parmi les phénomènes caractéristiques de cette fin de siècle, je n'en connais guère de plus intéressant, de plus significatif à tous égards, — ni, en vérité, de plus paradoxal, — que le développement du catholicisme aux États-Unis. Comment ceux qui n'étaient, il y a cent vingt-cinq ans, qu'un peu plus du centième de la population de l'Union, 30 ou 40 000 âmes sur 3 millions d'habitants, en sont-ils devenus le septième, 9 ou 10 millions sur un chiffre qui n'atteint pas encore tout à fait 65 millions ? et comment, de toutes les confessions qui se partagent « l'un des peuples les plus religieux » du monde, la plus nombreuse, et bientôt la plus riche ? Sur ce vaste territoire où l'on ne comptait en 1789 qu'un seul siège épiscopal, comment se fait-il qu'il y en ait aujourd'hui quatre-vingt-huit ; 8 000 prêtres, où l'on n'en comptait alors qu'une trentaine ; 6 000 églises

où je ne crois pas qu'il y en eût seulement dix? Et, pour tout résumer d'un seul trait, comment se fait-il enfin qu'une ville, jadis fondée par des marchands protestants, et devenue le juste orgueil de la puissance anglo-saxonne — c'est New-York que je veux dire [1], — soit actuellement, après Paris, et avec Vienne, la plus grande ville catholique du monde?

La liberté, comme on le dit, a-t-elle toute seule accompli cet ouvrage? Mais la liberté, qui est la condition de tout, n'est l'ouvrière agissante ni la raison de rien; et il faut chercher plus profondément. S'il y a des causes particulières et locales, des causes vraiment « américaines » de ce prodigieux développement, il y en a d'autres, et de plus générales, et qui tiennent peut-être à l'essence même du catholicisme. « Les hommes de nos jours sont naturellement peu disposés à croire, — écrivait Tocqueville, il y a soixante ans, — *mais dès qu'ils ont une religion, ils rencontrent aussitôt en eux-mêmes un instinct caché qui les pousse à leur insu vers le catholicisme.* » Il ajoutait prophétiquement : « Si le catholicisme parvenait enfin à se soustraire aux haines politiques qu'il a fait naître, *je ne doute pres-*

1. En y comprenant Brooklyn et Jersey City.

que point que ce même esprit du siècle, qui lui semble si contraire, ne lui devînt très favorable, et qu'il ne fît tout à coup de grandes conquêtes[1]. » C'est ce qui s'est vu en Amérique, aux États-Unis, dans le siècle qui va finir, et c'est ce que je voudrais essayer de montrer.

I

Je ne rappellerais pas ici les tout premiers débuts, assez lointains déjà, du catholicisme aux États-Unis, — c'était vers 1634, — s'ils n'avaient en même temps été les débuts de la tolérance et de la liberté religieuse en Amérique. Les Américains le savent bien ; et leurs historiens ne parlent pas de sir Georges Calvert, premier lord Baltimore, et de ses deux fils, les fondateurs de la colonie du Maryland, avec moins de gratitude et de patriotique orgueil que des fondateurs eux-mêmes de la Nouvelle-Angleterre (Massachusetts, Rhode-Island, Vermont, New-Hampshire, Maine, Connecticut), les pèlerins du *Mayflower*. « On ne saurait contester à la colonie de lord Balti-

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. III, chap. VI.

more l'honneur d'avoir été la première société des temps modernes qui ait réalisé l'idée tout entière de la liberté religieuse [1]. » Ainsi s'exprimait, dans son livre sur *la Religion aux États-Unis*, le révérend Robert Baird ; et, n'oubliait-il pas un peu la France d'Henri IV ? Mais la vérité l'obligeait d'ajouter : « Chose d'autant plus admirable que c'était une époque où les puritains de la Nouvelle-Angleterre avaient grand'peine à se tolérer mutuellement, et à tolérer les papistes ; où les Virginiens, dans leur zèle aveugle, ressentaient une égale horreur pour les catholiques et pour les dissidents ; où enfin nul État protestant n'estimait devoir la tolérance aux sectateurs de Rome et réciproquement ! » La colonie de lord Baltimore ne tarda pas à en faire l'expérience ; et vingt ans ne s'étaient pas écoulés qu'après avoir profité de la tolérance qui leur était offerte au Maryland pour y fonder de nombreuses églises, les protestants en abusaient, dès qu'ils se voyaient devenus le nombre et la force, pour restaurer l'intolérance sur les ruines de la liberté. « Ils réclamèrent la suprématie dans la province où ils jouissaient de l'égalité, dit

1. Robert Baird, *De la religion aux États-Unis d'Amérique*, traduit de l'anglais par L. Burnier ; t. I, p. 127. Paris, Delay, 1844.

l'historien G. Bancroft ; les fausses allégations ne furent pas épargnées ; on demanda la constitution d'une dotation, aux frais de la colonie tout entière, pour le clergé protestant » ; et finalement, en 1681, le ministère anglais décidait que tous les emplois publics du Maryland ne pourraient être désormais confiés qu'à des protestants [1]. Les catholiques du Maryland, pour recouvrer leurs droits, durent attendre la guerre d'Indépendance, et qu'on eût voté le célèbre article de la constitution de 1787, portant que le congrès des États-Unis « ne pourrait rendre aucune loi pour établir une religion, ni pour en prohiber le libre exercice ». Deux ans plus tard, le 6 novembre 1789, à la suite de négociations engagées et poursuivies entre la cour de Rome et le gouvernement de la nouvelle République, par l'intermédiaire de Franklin, Baltimore devenait le siège du premier évêché d'Amérique.

S'il est intéressant d'avoir vu les débuts du catholicisme en Amérique liés à ceux de la tolérance, il ne l'est pas moins pour nous d'en voir les premiers progrès liés à l'action de la France ; — et aux conséquences de la Révolu-

1. G. Bancroft, *Histoire des États-Unis*, traduction I. Gatti de Gamond, t. I, chap. VII, et t. III, chap. XIV. Paris, Didot, 1861.

tion. Compensation de la Providence ou ironie de l'histoire ! c'est notre constitution civile du clergé dont l'application devait être l'origine de la renaissance du catholicisme en Angleterre et de sa diffusion aux États-Unis. Les catholiques américains manquaient surtout de prêtres, et le peu qu'ils en avaient manquait de science. La France leur donna le premier de leurs grands séminaires, celui de Baltimore, fondé en 1791 par les Sulpiciens ; un Français, M. Nagot, en fut le premier supérieur ; c'est un Français, M. Magnien, qui le dirige actuellement (1898) ; il ne s'est succédé entre eux, dans leurs délicates fonctions, que des Français ; et ce n'en est pas moins du séminaire de Baltimore que sont sortis, sans parler d'une trentaine d'évêques, deux des prélats qui sont au premier rang de ceux qu'on appelle ou qui s'appellent eux-mêmes les « Américanistes » : le premier recteur de l'Université catholique de Washington, Mgr Keane ; et l'archevêque de Baltimore, primat d'Amérique, l'illustre cardinal Gibbons [1].

C'est vers la même époque, entre 1791 et 1800, que deux autres Français, eux aussi

1. *Memorial volume of the Centenary of St Mary's Seminary of Saint-Sulpice.* Baltimore, John Murphy, 1861. 1 vol. in-8°.

chassés de France par la Révolution, l'abbé Matignon, ancien professeur en Sorbonne, où il avait longtemps enseigné les Saintes Écritures, et l'abbé Jean-Louis-Anne-Madeleine Lefebvre de Cheverus, — le même qui fut plus tard archevêque de Bordeaux, pair de France et cardinal, — entreprenaient de « planter » le catholicisme à Boston, c'est-à-dire au centre même de la Nouvelle-Angleterre et du puritanisme. Et aussitôt, dans un diocèse qui ne compte pas aujourd'hui moins de 600 000 catholiques sur 1 800 000 âmes, ou environ, ils en réunissaient autour d'eux, pour commencer... une centaine [1] ! Si la tâche fut pénible, le succès du moins les en récompensa, et assez rapidement, puisqu'en 1808, Boston était un des quatre nouveaux diocèses que Pie VII instituait en Amérique. Les trois autres étaient ceux de New-York, de Bardstown en Kentucky (transféré depuis 1841 à Louisville), et de Philadelphie. Il y faut ajouter l'évêché de la Nouvelle-Orléans, devenu américain depuis l'annexion de la Louisiane en

1. Il ne sera peut-être pas indifférent de noter que, dans les sept évêchés de Boston, Burlington, Hartfort, Manchester, Portland, Providence et Sprirgfield, qui couvrent à peu près la surface de la Nouvelle-Angleterre, la proportion des catholiques aux protestants est de 1 525 000 à 4 700 000.

1803. Celui-ci demeura sous l'administration de l'archevêque de Baltimore, de 1809 à 1815, c'est-à-dire jusqu'à la nomination de Mgr Dubourg, — et sur les quatre évêchés institués en 1808, il y en avait deux d'attribués à des Français ; celui de Boston à Mgr de Cheverus et celui de Bardstown à Mgr Flaget.

Ces détails n'étaient pas inutiles à rappeler, quand ce ne serait que pour les opposer à l'assertion d'un publiciste anglais bien connu, M. J. Bryce, déclarant « que la France n'était pour rien dans la vie intellectuelle et morale de l'Amérique ». Il aurait changé de langage, comme l'a fait justement observer le vicomte de Meaux, dans son livre sur *le Catholicisme et la liberté aux États-Unis* [1], s'il avait daigné regarder la société catholique ; et, ce qu'il ne trouvait pas ailleurs de « français », — dans les institutions politiques, dans les mœurs ou dans les habitudes — il l'eût vu là ! Ce sont des missionnaires français qui ont les premiers « christianisé » les régions des Grands Lacs et du Mississipi, les « nations » des Illinois, des

1. Vicomte de Meaux, *l'Église catholique et la liberté aux États-Unis*, 2e édition, Paris, V. Lecoffre, 1893. Livre excellent, auquel je dois beaucoup, et qui m'aurait découragé d'écrire le présent chapitre, si je ne m'étais placé à un point de vue très différent de celui de M. de Meaux.

Akansas, des Natchez ; et Chateaubriand n'a point inventé le Père Souël. « Les colonies anglaises ne possédaient, a dit Mgr Ireland, qu'une petite portion du territoire de notre République. Tout le Far West, tout le Midi étaient français » ; et les noms de Detroit, de Vincennes, de Duluth, de Saint-Paul, de Saint-Louis le rappellent. » Même un René plus romanesque, et plus tragique encore, que celui de Chateaubriand, c'est l'abbé de la Clorivière, un autre Français, qui s'était appelé dans le monde J.-P. Picot de Limoëlan, le compagnon de Georges Cadoudal, et, si nous en croyons l'histoire — mais sa famille a toujours protesté, — l'un des auteurs du complot de la « machine infernale ». Ce chouan repenti et converti a été aux États-Unis l'organisateur des communautés de la Visitation, et on y en compte actuellement vingt-deux. D'autres ordres, également français d'origine, ne s'y sont pas moins répandus : les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, par exemple, ou les Petites Sœurs des Pauvres, ou les sœurs du Bon-Pasteur, qui demeurent toutes étroitement attachées aux maisons mères de France : Paris, Saint-Pern, Angers. Et pourquoi, — si ce n'est pas sans doute avec de « bonnes paroles » seulement que l'on bâtit des églises, que

l'on entretient des missionnaires, que l'on ouvre des écoles, que l'on soulage des misères, — pourquoi n'ajouterions-nous pas ce détail, que, depuis 1822, époque de sa fondation ou de sa réorganisation, l'œuvre éminemment française de l'*Association pour la Propagation de la Foi*, n'a pas contribué pour moins de 25 millions de francs aux nécessités de l'Église d'Amérique?

L'histoire des progrès ultérieurs du cathocisme aux États-Unis est écrite, d'une part, dans les *Annales de la Propagation de la Foi*, et, de l'autre, dans la collection des *Actes des Conciles d'Amérique*[1]. C'est là qu'on peut voir, dans les lettres des évêques, dans ces « actes », et dans les documents qui les accompagnent, contre quelles difficultés les catholiques ont dû lutter, bien des années encore après que la Constitution leur avait cependant accordé le libre exercice de leur culte. Ces difficultés, ne les a-t-on pas peut-être un peu exagérées parfois, ou tournées au tragique? Les écrivains protestants le disent, et il semble bien qu'ils n'aient pas tort. Si les Pères du troisième concile provincial de

1. *Acta et decreta conciliorum recentiorum*, t. III (Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1875), et *Acta Concilii Plenarii Baltimorensis Tertii* (Baltimore, Murphy, 1894).

Baltimore ont pu parler, — dans une lettre qu'ils écrivaient au pape Grégoire XVI, avant de se séparer, le 22 avril 1837, — « de couvents réduits en cendres, de sépultures violées, d'atroces calomnies dirigées contre les religieuses, contre le clergé, contre la population catholique tout entière », il semble bien que leur discours ne s'appliquât en tout qu'à la destruction du couvent des Ursulines de Charleston, le 11 août 1834, par la populace de Boston. Mais c'est une question de savoir s'il se mêlait vraiment du « fanatisme » ou de la « passion religieuse », à cette explosion de fureur populaire. On accusait les religieuses d'avoir affolé l'une d'entre elles à force de mauvais traitements [1]. En tout cas la réprobation contre cet acte de violence fut universelle en Amérique, et les évêques eux-mêmes déclarent dans leur lettre, non seulement que ces excès « n'ont pas été approuvés de la majeure et de la plus saine partie de la population, *a majore sanioreque civium parte* », mais qu'au contraire « l'estime et la vénération qu'on por-

1. Nous suivons ici, pour plus d'impartialité, la version du révérend Robert Baird, dans son livre sur *la Religion aux États-Unis*, t. II, p. 284, 285, mais nous croyons devoir dire qu'elle n'est pas tout à fait conforme à celle que l'on trouvera dans les *Annales de la Propagation de la Foi*, t. VIII, p. 182, 183.

tait aux catholiques s'en serait plutôt augmentée : *nedum aliquid publicæ æstimationis amiserint... quam maximi fiunt et venerationi habentur* ». Ils ajoutent plus loin que le nombre des enfants confiés aux religieuses, ou aux institutions catholiques en général, par des parents même protestants, va croissant tous les jours. La multiplication des ordres religieux, — Jésuites, Dominicains, prêtres des Missions, Rédemptoristes, Sulpiciens, — leur rappelle la parabole du grain de sénevé. Ils constatent que les conversions deviennent plus nombreuses. Et finalement, la plainte la plus vive qu'ils fassent n'est après tout qu'une manière de se féliciter de leurs progrès, puisqu'elle consiste à regretter que, dans cet accroissement de la population catholique, les prêtres fassent défaut au nombre des fidèles et ne puissent prendre de leur troupeau des soins assez efficaces : *Numerus operariorum... valde inferior est illo quo opus est, longe impar necessitatibus animarum nostræ curæ commissarum.* On remarquera qu'à cette date de 1837, les catholiques d'Amérique ne sont pas en tout plus de 1 200 000.

Les vraies difficultés devaient venir d'ailleurs, et le plus redoutable obstacle que rencontrât le catholicisme était dans quelques-

unes de ses propres doctrines ; — ou plutôt dans la fausse idée que l'on persistait à s'en former. Nous n'aurons pas de peine à nous en rendre compte, si nous nous rappelons que « les premiers colons des États-Unis s'y étaient établis *en qualité de chrétiens*... et que les institutions qu'ils s'y donnèrent avaient été *marquées du sceau de la religion* [1] ». Les historiens distinguent des colonies de conquête et des colonies de peuplement : il y a eu aussi des colonies de religion ; et les États-Unis ont commencé par en être une. Mais la religion de ces premiers colons était celle de Calvin. Et, en dépit de la tolérance et de la liberté politique, il était inévitable que l'esprit protestant, attaqué dans le domaine qu'il avait quelques raisons de considérer comme sien, puisque enfin il l'avait constitué, se réveillât, s'efforçât de réagir, et réussît pour un temps, sinon à interrompre, du moins à ralentir le développement de l'esprit rival. Le moyen en était simple, et, remontant lui-même à son origine, le protestantisme n'avait qu'à faire valoir contre le « papisme » les arguments de l'âge héroïque de la Réformation. Les catholiques, on le pense bien, n'eurent garde de refuser le combat.

1. Baird, *la Religion etc.*, t. I, liv. II, *passim*.

On trouvera dans la *Vie du cardinal de Cheverus*, par M. Hamon [1], de curieuses réponses du prélat à un protestant qui avait vivement attaqué, dans une *Revue* de Boston, les indulgences, le culte des reliques et « l'intolérance romaine ». De nos jours, le cardinal Gibbons, dans un petit livre d'une franchise, d'une simplicité et d'une clarté admirables, *la Foi de nos Pères* (*the Faith of our Fathers*), — qui ne s'est pas répandu à moins de deux cent quarante mille exemplaires en vingt ans, — a discuté une à une toutes ces délicates questions de controverse, depuis celle du purgatoire et de la prière pour les morts, jusqu'à celle de l'invocation des saints et du culte de la Vierge. Et à ce propos, si j'osais ici me servir d'une expression un peu profane, il y a quelque chose de piquant à le voir justifier la piété catholique pour la Vierge par des vers... d'Edgar Poe, de Longfellow, et de Wordsworth [2]. Mais, d'une manière générale, et avec un sens infiniment pratique des besoins essentiels d'une démocratie, la thèse que les catholiques américains ont reprise contre les protestants n'est

1. Voyez M. Hamon, curé de Saint-Sulpice, *Vie du cardinal de Cheverus*, septième édition, p. 95 à 102. Paris, V. Lecoffre, 1883.

2. *The Faith of our fathers*, chap. XIV.

autre que celle de Bossuet dans son *Histoire des variations* ; et leur principal effort a été d'établir, en matière de morale et de dogme, la nécessité d'une autorité qui décide.

C'est ce que l'on appelle la question de l'Église. Si nous ne sommes pas chrétiens, nous pouvons prendre là-dessus le parti que nous voudrons ! Mais si nous sommes chrétiens, — et nous le sommes dès que nous sommes épiscopaux ou baptistes, méthodistes ou presbytériens, nous avons besoin d'une règle qui nous guide ; et comme cette règle n'en est une qu'à la condition d'exister en dehors de nous, de nous être extérieure, antérieure et supérieure ; et comme l'expérience prouve qu'elle n'est pas toujours claire ; et, tandis que nous vaquons à nos occupations, lesquelles sont de travailler de nos mains, de faire du commerce ou de la banque, de la médecine ou du droit, comme il nous faut des hommes dont l'occupation ne soit que d'étudier cette règle ; et comme enfin cette étude peut les conduire eux-mêmes à des conclusions différentes, nous avons besoin d'une parole qui ramène à l'unité leurs divisions, leurs divergences, et leurs contradictions. Ainsi ont raisonné les catholiques américains, d'une manière qu'il nous est difficile, quant à nous, de

ne pas trouver excellente ; — et aussitôt, de ce raisonnement même, leurs adversaires ont tiré contre eux un nouveau moyen de polémique.

Il n'est que trop connu, et en vain l'a-t-on plus de cent fois réfuté, il est si commode qu'on y recourt toujours ! Où est cette règle, leur a-t-on demandé : ne serait-ce pas à Rome ? Mais un « bon citoyen » ne saurait mettre ainsi ses croyances à la discrétion d'une autorité étrangère, et réciproquement, quiconque les y met, n'est donc pas un « bon citoyen » ; car comment servirait-on deux maîtres à la fois ? Aux États-Unis, — et à une époque où l'on peut dire qu'il n'existait pas encore de nation américaine, mais une fédération d'États indépendants, dont la constitution formait l'unique lien, — on affectait donc de craindre que, si « l'Église catholique venait jamais à dominer, ce fût le coup de mort de la Constitution des États-Unis. » Ainsi s'exprimait, en 1844, le révérend Robert Baird, et il ajoutait : « *On pense que les prêtres romains ne peuvent que haïr la démocratie*, et, d'un autre côté, qu'il est impossible de balancer leur influence sur le peuple. Je ne sais jusqu'à quel point ces craintes sont fondées : toujours est-il que nous avons eu, parmi les romanistes, de chauds pa-

triotes... Ce qui, dans tous les cas, est certain, c'est que la population protestante et les ministres en particulier surveillent tous les mouvements du clergé romain, et *qu'ils ne paraissent nullement disposés à laisser passer inaperçu ce que leurs tendances pourraient avoir de menaçant*[1]. »

Ce n'était pas précisément là ce qu'on peut appeler des dispositions bienveillantes ; et aussi, les Pères du cinquième concile provincial de Baltimore, vers le même temps, s'en plaignaient-ils avec quelque amertume. Ils se félicitaient toujours des progrès du catholicisme. « Dans les vastes régions qui nous sont confiées, quoique indignes, écrivaient-ils à Rome, la parole de Dieu se répand tous les jours davantage : *Verbum Dei currit et dilatatur*; » et, entre autres preuves, ils en donnaient celle-ci, qu'en moins de trois ou quatre ans, dans un seul diocèse, on avait vu s'élever quarante-trois églises. « Mais, continuaient-ils, voici qu'on nous accuse, nous, dont les pères ont versé leur sang comme de l'eau pour revendiquer l'indépendance commune contre un oppresseur qui, certes, n'était pas catholique, d'abdiquer entre les mains d'un prince étran-

1. Robert Baird, *la Religion, etc.*, t. II, p. 287, 288.

ger, — c'est le Souverain Pontife, — nos libertés civiles et politiques, et en nous faisant ainsi ses serviteurs, d'être infidèles à notre République. » Ils protestaient ensuite éloquemment que « leurs mœurs et leur vie suffisaient toutes seules à prouver qu'il n'était pas de forme de gouvernement dont ne s'accommodât la religion catholique, dès que ce gouvernement n'avait que la paix et le progrès pour objet ». Et en terminant, ils se flattaient que leurs accusateurs se prendraient eux-mêmes au piège qu'ils leur avaient tendu ; ou plutôt, c'était fait, disaient-ils, et « ils sont tombés dans le puits qu'ils avaient creusé pour nous ».

Je ne sais, en s'exprimant de la sorte, s'ils n'anticipaient pas sur l'ordre des temps, et le fait est que l'accusation a été renouvelée depuis cinquante ans, et plus d'une fois ; mais à peine en trouvons-nous trace dans les actes du premier concile plénier de Baltimore, tenu du 10 au 20 mai 1852. On lit seulement, dans la Lettre pastorale adressée par les évêques à leur clergé et à leur peuple, un passage où ils exhortent les fidèles à faire constamment œuvre de bons Américains, « non pas, disent-ils, qu'il y ait lieu de craindre à cet égard que vos sentiments puissent jamais différer de ce

qu'ils ont toujours été, mais, et à l'exemple de saint Paul, *pour que vous trouviez dans votre religion même de plus profondes raisons encore de remplir vos devoirs de citoyens*». Un décret du même concile vaut aussi la peine d'être rappelé. « La constitution et les lois de nos États, y est-il dit, ayant pourvu très sagement à ce qu'aucun pouvoir séculier n'entreprît de s'immiscer dans les choses de la religion, les évêques devront employer tout leur zèle, *avec prudence toutefois*, pour qu'en aucune rencontre les soldats ou marins catholiques ne soient obligés d'assister contre leur conscience aux cérémonies des cultes non catholiques. » Quand le pouvoir religieux, — avec la prudence qui est dans les habitudes de l'Église catholique, peut négocier avec le pouvoir civil sur de semblables questions, c'est que bien des défiances sont tombées, et la liberté religieuse est tout près d'être entière. Quelques années plus tard les événements de la guerre de Sécession achevaient d'emporter ce qui pouvait survivre encore des soupçons d'autrefois ; et j'ignore si, comme au temps du révérend Baird, « la population protestante et les ministres en particulier continuent de *surveiller tous les mouvements du clergé romain* » ; mais je ne crois pas qu'aucun Américain se défie aujourd'hui

du « civisme » ou même du « libéralisme » de ses concitoyens catholiques.

Il est enfin un dernier obstacle à la propagation du catholicisme aux États-Unis, que l'on m'a plusieurs fois signalé, mais dont je n'ose guère parler, comme n'étant pas de ceux dont on puisse aisément mesurer la force, ou seulement vérifier l'existence. Est-il donc vrai, serait-il donc possible que, dans cette grande démocratie, l'humble origine et la condition populaire du plus grand nombre des catholiques eussent jeté quelque défaveur sur les doctrines qu'ils professent ? Ainsi pensait-on chez nous, en France, dans les dernières années du dix-huitième siècle ; nos philosophes croyaient se « décrasser » en se « déchristianisant ; » et ce qui déplaisait ou ce qui répugnait du catholicisme à nos aristocrates, c'était qu'il fût la religion de tant de petites gens ! « La plus vile canaille l'avait seule embrassé pendant plus de cent ans », a dit Voltaire ; et rien ne semblait plus odieux aux hommes de l'*Encyclopédie* que d'être obligés de penser « comme leur tailleur ou comme leur blanchisseuse ».

Nous ne croirons pas aisément que des Américains partagent cette manière de voir ou de sentir. Elle aurait quelque chose, non

seulement de trop aristocratique, mais, à proprement parler, d'inhumain. Quelque inégalité qu'il y ait, — et qu'il doive y avoir, — parmi les hommes, étant tous égaux devant la douleur et la mort, nous devons donc l'être devant la religion. Mais s'il fallait pourtant qu'il y eût deux sortes de culte, — l'un pour les « petites gens », et l'autre pour les « milliardaires », — bien loin que cette distinction nuisît dans l'avenir aux progrès du catholicisme, tout au contraire elle en serait la promesse et la garantie. De certaines communions peuvent être des communions d'aristocrates : le catholicisme est aujourd'hui plus que jamais la communion des humbles. Aussi longtemps qu'il la demeurera, c'est à lui qu'ira l'âme des foules. Elles aimeront le contraste éclatant de ses pompes solennelles avec le caractère populaire de son enseignement. Et c'est pourquoi, si quelques sectes superbes n'ont pas de place dans leurs églises pour les pauvres et les déshérités de ce monde, plaise à Dieu qu'elles ne s'en cachent pas, mais plutôt qu'elles s'en vantent ! Dans nos sociétés de plus en plus démocratiques, rien ne servira mieux la cause et les intérêts du catholicisme, *In hoc signo vincet,* il vaincra par ce signe ; et si ce progrès de la démocratie n'est nulle part plus rapide

ni plus évident qu'en Amérique, c'est précisément pour cela que nulle part le catholicisme ne saurait concevoir de plus hautes espérances.

Cependant, au travers de toutes ces difficultés, et à mesure même qu'elle en triomphait, l'Église catholique des États-Unis s'organisait. Elle régularisait l'administration de son temporel. Elle assurait son recrutement. Elle fortifiait et elle consolidait sa discipline naguère encore un peu relâchée. Elle éliminait de ses institutions ce qui pouvait s'y être à l'origine glissé d'encore un peu protestant, par exemple le droit que de simples laïques s'attribuaient de « fonder » des églises, d'en choisir et d'en nommer eux-mêmes les pasteurs, indépendamment de l'évêque, et au besoin contre son gré. Elle imposait à ses prêtres, conformément au concile de Trente, un costume qui permît de les reconnaître en toute occasion pour tels : *vestes quæ ipsum eas gerentem aliosque moneant cujus conditionis ille sit.* Elle les mettait dans la main de leurs évêques. Elle enlevait les causes ecclésiastiques à la juridiction des tribunaux civils. Elle déterminait, avec l'approbation et le concours de la cour de Rome, le mode de nomination des évêques d'Amérique : le Saint-Siège les

choisit sur une liste de trois noms dressée d'un commun accord par les curés inamovibles, les « consulteurs [1] », les évêques et l'archevêque de la province ecclésiastique dont un diocèse est devenu vacant. Elle s'occupait encore des programmes des écoles, en attendant qu'un jour il lui fût donné de fonder l'Université de Washington. Elle exerçait une censure vigilante sur les livres de classes. Elle réglementait, à diverses reprises, la question des « mariages mixtes », si difficile à traiter dans un pays aussi bigarré que les États-Unis d'Amérique. Elle mettait ses fidèles en garde contre la séduction des sociétés secrètes, si puissantes en pays protestant. C'est par millions que l'on compte aux États-Unis les adeptes de la franc-maçonnerie. Au contraire, elle croyait devoir encourager les sociétés de tempérance, en raison des progrès scandaleux de l'alcoolisme en Amérique, et, par une juste tolérance, elle autorisait et elle encourageait les sociétés de secours mutuels.

Si j'ai cru devoir ici donner tous ces détails, ce n'est pas qu'ils puissent rien avoir de bien « inattendu » pour la plupart des lecteurs. Mais

1. Les « consulteurs diocésains », dans l'Église d'Amérique, remplissent à peu près les fonctions de nos chanoines.

c'est qu'ils témoignent combien l'Eglise des États-Unis, depuis son origine, a toujours eu à cœur non seulement d'affermir, mais de resserrer son union avec Rome ; et surtout ils sont bons pour la défendre et la venger du singulier éloge qu'on s'imagine quelquefois en faire, et qui lui est plutôt une injure, quand on la loue de la nouveauté de ses doctrines ou de l'indépendance de ses allures : j'en connais qui diraient de la liberté de ses mœurs ! On ne saurait se tromper davantage ; et qui voudra s'en convaincre n'aura qu'à feuilleter rapidement les *Actes* des trois conciles pléniers de Baltimore, 1852, 1866 et 1884. Ce ne sont pas seulement, cela va sans dire, les doctrines, la hiérarchie, la discipline qui sont les mêmes, ce sont encore les cérémonies du culte, auxquelles on s'efforce de donner le même éclat que de tout temps en pays catholique.

Et, en effet, quoi qu'on en puisse dire, quel mal y a-t-il à épuiser pour célébrer Dieu tout ce que la nature et l'art peuvent offrir de ressources ? Il me revient en mémoire un passage du *Journal* d'Élisabeth Seton, la fondatrice aux États-Unis de l'ordre des Filles de la Charité. « *Florence, lundi 9 janvier 1804.* Je suis entrée dans l'église de San Lorenzo, et là, je me suis sentie vraiment ravie. » — Notez

qu'à cette date elle était encore protestante. — « Comme je m'approchais du grand autel, formé de ce qui existe de plus précieux, pierres et marbres admirables, ces paroles : *Mon âme glorifie le Seigneur et mon esprit se réjouit en Dieu mon Sauveur*, s'emparèrent de ma pensée avec une vivacité, une ferveur telles que tout autre sentiment disparut. L'image s'éveilla en moi de ces offrandes que David et Salomon firent au Seigneur leur Dieu lorsque les plus riches produits de l'art et de la nature furent dédiés à son saint Temple et sanctifiés à son service [1]. » Je le demande aux hommes de bonne foi, à quel titre, ou de quel droit proscririons-nous ces sentiments ? Pourquoi l'exaltation de l'imagination, si du moins nous savons la diriger vers son vrai but, n'aurait-elle pas sa part dans la formation du sentiment religieux ? Ne sommes-nous que de purs esprits, ou que des « raisons » raisonnantes ? Et s'il y a tout un sexe, — et aussi toute une race d'hommes, — à qui la poésie de la religion ne soit accessible que sous cette forme ou par cet intermédiaire des solennités extérieures du culte, pourquoi la leur disputerait-on ?

1. Mme de Barberey, *Élisabeth Seton et les commencements de l'Église catholique aux Etats-Unis*, 5e édition, t. I, p. 197. Paris, Poussielgue, 1892.

Il en faut dire autant de certaines dévotions, qu'on peut d'ailleurs aimer ou n'aimer pas, mais dont on aurait tort de croire que le caractère un peu populaire ait effrayé le « bon sens » des catholiques d'Amérique. Je ne suis point du tout choqué pour ma part de trouver à New-York une église consacrée sous le vocable de *Notre-Dame-de-Lorette*; et, à Chicago, s'il y en a deux de placées sous l'invocation de *Notre-Dame-de-Lourdes*, je ne sais pourquoi je regrette que l'une soit allemande et l'autre bohémienne, mais aucune française. Il y a encore une chapelle de *Notre-Dame-de-Lourdes* à Philadelphie; et certainement j'en trouverais d'autres si je relevais les noms des 9670 églises ou chapelles qui figurent dans l'*Hoffmann's Catholic Directory*: c'est l'annuaire officiel du catholicisme américain [1]. Plus nombreuses encore sont les églises placées sous l'invocation du *Sacré Cœur* ou de l'*Immaculée Conception*, ou plutôt, il n'y a guère de diocèse qui n'en compte plusieurs; — et ceci m'amène à une observation de quelque importance. Les catholiques d'Amérique diffèrent tellement de l'idée que l'on s'en fait souvent, qu'au contraire ils sont parmi ceux qui ont le

1. *Hoffmann's catholic directory*, for the year of our Lord 1897; H. Wiltzius, Milvaukee.

plus ardemment sollicité du Saint-Siège la définition des deux dogmes de l' « Immaculée Conception » et de l' « Infaillibilité pontificale ».

Assurément, s'il y a deux dogmes qui fassent une difficulté considérable entre protestants et catholiques, ce sont le dogme de l' « Infaillibilité pontificale » et celui de « l'Immaculée Conception » ! Aux yeux des protestants, — sans que d'ailleurs on en puisse voir très clairement le motif — le dogme de l' « Immaculée Conception » résume l'idolâtrie romaine ; il en a marqué l'achèvement ou le comble. Mais, d'autre part, il est clair qu'un protestant qui souscrirait à l' « Infaillibilité pontificale », cesserait, aurait cessé de l'être, serait déjà un catholique.

Cependant, entourée comme elle est de communions protestantes, l'Église catholique d'Amérique non seulement, en aucune occasion, n'a rien déguisé, rien dissimulé, rien adouci de ce que ces deux dogmes avaient d'inacceptable pour ceux qu'elle voulait convertir, mais encore, de l'un et de l'autre, aucune Église, plus constamment ou plus ardemment qu'elle, il faut le répéter, n'a sollicité la « définition » et la « proclamation ». Dès 1846, et avant l'avènement de Pie IX, trois ans avant

l'encyclique *Ubi primum*, — c'est celle où le nouveau pape allait consulter les évêques de la catholicité sur « le désir et les vœux de leur peuple fidèle » à l'égard de l'Immaculée Conception, — le sixième concile de Baltimore avait mis solennellement, par son premier décret, et à l'unanimité des vingt-trois évêques présents, l'Église catholique d'Amérique sous le patronage de la Vierge « conçue sans péché [1] ». Et douze ans avant 1870, le neuvième concile, en 1858, dans la *Lettre d'envoi* qu'il adressait au Souverain Pontife, insistait uniquement sur ce point que, si nulle part et jamais on avait senti le besoin d'une autorité qui décidât, et d'une « chaire où la vérité fût éternellement à l'abri de la contagion de l'erreur », c'était justement aux États-Unis. « Ceux qui sont nés et qui ont grandi dans le sein du catholicisme, disaient à ce propos les Pères du concile, ne se doutent pas de la gravité des maux que le Dieu de miséricorde voulut à tout jamais écarter de son Église en instituant la primauté de Pierre et de ses successeurs... Mais nous, en Amérique, ces maux et ces dangers, si menaçants et si douloureux, et sous

1. Le collège catholique de Louvain s'appelle : *American college of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary*,

lesquels sans ce secours le chrétien succomberait, nous ne les voyons pas seulement, mais nous pouvons vraiment dire que nous les touchons du doigt : *ipsis fere manibus contrectare licet.* » D'autres considérations suivaient, plus précises, non moins concluantes, et les évêques d'Amérique terminaient en se plaignant que, trop infidèles à ces sages principes, « beaucoup, *plurimi*, dont ils avaient cru pouvoir mieux attendre... ne vissent, *dans les nouveautés les plus extraordinaires*, qu'autant de symptômes et de gages assurés d'un progrès qui élèverait leur siècle au-dessus de tous ceux qui l'avaient précédé ». On ne pouvait être plus catholique ; et, dans le sens abusif que l'on donne quelquefois à ce mot, on ne pouvait être moins « Américain ».

Est-ce donc à dire qu'il n'y ait rien de nouveau dans l'évolution du catholicisme aux États-Unis ? Non, sans doute, mais il faut s'entendre. *Multæ sunt mansiones in domo Patris* : il y a plus de diversité qu'on ne croit dans l'ample sein du catholicisme, et, au centre même de l'unité, il y a place pour plus de liberté qu'on ne pense. La vérité catholique ne varie pas : « Elle est aujourd'hui ce qu'elle était hier, elle sera demain ce qu'elle est aujourd'hui. Mais ce sont nos rapports avec la vérité

qui changent, et nous découvrirons demain ce qui nous était hier encore caché. » N'est-ce pas ainsi que notre connaissance des phénomènes de la nature dépend de leurs propriétés, mais ces propriétés existaient avant de nous être connues ; et, d'autre part, ce sont toujours les mêmes propriétés, mais différents esprits en tirent de différentes conséquences? Essayons d'éclaircir ce que cette comparaison a d'obscur ; et, par exemple, voyons comment une union plus étroite avec le Saint-Siège, bien loin de contraindre la liberté de l'Église d'Amérique, l'a au contraire accrue ; comment, d'une soumission plus complète, l'indépendance de la personne est sortie plus entière ; et comment enfin, d'une manière plus hardie d'en user avec la tradition, il est résulté un rajeunissement de la tradition même.

II

Observons avant tout que les mêmes mots ne veulent pas dire exactement les mêmes choses en Europe et en Amérique, en français et en anglais ; n'expriment pas toujours les mêmes idées ; n'ont pas surtout la même portée. J'ai déjà cité plus haut ce passage de Plutarque, si caractéristique, « Archimède eut le cœur si

haut et l'entendement si profond qu'il ne daigna jamais laisser par écrit aucune œuvre de la manière de dresser toutes ces machines de guerre, mais réputant toute cette science d'inventer et composer machines, comme aussi tout art qui apporte quelque utilité, vil, bas et mercenaire, il employa son esprit et son étude à écrire seulement choses dont la beauté et subtilité ne fût aucunement mêlée avec nécessité [1] ». Je ne crois pas que cette manière de comprendre la *Science*, qui n'est pas rare en Europe, soit très commune en Amérique. On veut là-bas que la science « paie » ; et c'est justement les applications qu'on en admire et qu'on en poursuit. Pareillement, le mot de *Rationalisme* n'y signifie pas tant ce qui est « rationnel », à l'allemande ou à la française, que ce qui est « raisonnable » ; ce qui est conforme aux principes de la raison pure, que ce qui est analogue aux données du commun bon sens ; ni ce qui est conséquent, logique, et cohérent que ce qui est d'usage ou, pour ainsi parler, de commerce habituel entre gens d'esprit sain, d'humeur agissante, et de bonne volonté. Pareillement encore, l'*Individualisme* en Amérique, — et peut-être en Angleterre, — ne con-

1. Plutarque, *Vie de Marcellus*.

siste pas du tout à se permettre, comme chez nous, tout ce qui n'est pas expressément défendu par la loi, et à s'arroger au besoin le droit de se mettre au-dessus d'elle, mais à ne vouloir être sujet que de la loi, et à ne la combattre ou à la réformer, s'il y a lieu, qu'en s'aidant d'elle. N'est-ce pas ce que voulait dire, tout récemment encore, dans un admirable article du *Catholic World*, Mgr Keane, l'ancien recteur de l'Université de Washington. « En Amérique, écrivait-il, tout naît et se développe spontanément, à mesure et sous l'impulsion des faits ; nos actions ne se dirigent point conformément à des lois scientifiques, elles ne s'inspirent que des leçons de l'expérience ; la liberté de nos choix ou de nos résolutions n'est gênée par la contrainte ni d'aucunes traditions ni d'aucuns préjugés ; et toutes les fois enfin que notre bon sens n'est point troublé par les illusions de l'intérêt, nous ne faisons que ce que la circonstance et la nécessité nous semblent exiger. C'est ainsi qu'en nous trompant nous profitons de nos erreurs mêmes [1]. » Tocqueville, dans sa *Démocratie en Amérique*, et

1. L'article a paru au mois de mars de cette année, dans le *Catholic World*, et au mois de juillet, dans la *Rassegna Nazionale*, de Florence, sous le titre de *l'America come è veduta dall' estero*.

Macaulay, si je ne me trompe, dans son célèbre *Essai sur Bacon*, avaient déjà dit quelque chose de cela.

On ne s'étonnera donc pas *a priori* que, de tous les catholiques, ceux qui se vantent, et avec raison, d'être gouvernés par les institutions les plus libres, soient pourtant ceux qui peut-être ont le plus favorablement accueilli la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale. On en a vu plus haut quelques-unes des raisons, et que le caractère en était essentiellement « pratique ». Dans un pays où, d'une seule secte, il s'en engendre tous les jours de nouvelles, ce qui peut bien être, si l'on le veut, une preuve de vitalité, mais ce qui est aussi une cause d'affaiblissement, les catholiques ont de tout temps senti ce que leur étroite union avec le Saint-Siège leur conférait de prestige, de force, et d'autorité. C'est pourquoi le P. Hecker disait, au lendemain même du concile du Vatican : « La définition du concile complète et fixe à jamais l'autorité extérieure de l'Église contre les hérésies et les erreurs des trois derniers siècles... Elle ne laisse subsister aucun doute sur l'autorité du chef des chrétiens. Les partisans de Dœllinger ne voient pas que ce qu'ils prétendent désirer, le renouvellement de l'Église, ne peut

s'accomplir que par le règne souverain du Saint-Esprit, *lequel règne suppose une entière et filiale soumission à l'autorité divine extérieure*[1]. » C'est ce que montrait à son tour, quelques années plus tard, à sa manière, moins mystique ou plus concrète, moins ambitieuse aussi que celle du P. Hecker, le cardinal Gibbons. « Il n'y a point, disait-il, de gouvernement libre, — je crois pouvoir ainsi traduire le mot d'*Independent*, — sans un tribunal suprême chargé d'interpréter les lois et de trancher les controverses qui peuvent toujours s'élever : telle est à Washington, la Cour suprême des États-Unis. C'est ainsi que l'organisation de l'Église est désormais complète ; et ne pouvant, comme catholiques, avoir notre tribunal suprême ni dans le concile, qui n'est qu'une juridiction extraordinaire, ni dans la réunion des évêques de la catholicité, qu'on ne saurait aisément consulter, nous l'avons dans le chef de la catholicité, qui est le Pape[2] ». Ce sont là de solides raisons, des raisons très

1. *Le Père Hecker, fondateur des Paulistes américains*, par le P. W. Elliott, de la même Compagnie, traduction française, p. 397, Paris, V. Lecoffre.

J'ai un peu adouci la manière dont le P. Hecker, avec une franchise tout américaine, s'explique sur « les... partisans de Döllinger ».

2. *The Faith of our fathers*, chap. XI, p. 158, 159.

pratiques, des raisons convaincantes. Et, assurément, quand il le faut, les catholiques d'Amérique en savent trouver d'autres. Ils savent, eux aussi, manier, rapprocher, enchaîner les textes ; ils savent puiser au trésor commun de la tradition. Mais, s'ils préfèrent cependant ces moyens plus directs, j'oserai dire plus démocratiques, ils en ont leurs motifs, dont le principal est la facilité, qu'ils ont tout de suite aperçue, de pouvoir, sous la protection de l'infaillibilité, tourner leur attention et leur activité « vers d'autres objets et vers d'autres vertus ».

En effet, catholiques ou protestants, si les Américains ressemblent au portrait que nous en traçait tout à l'heure Mgr Keane, on croira sans peine qu'ils n'aiment guère à s'embarrasser de métaphysique ou de théologie ; et, à cet égard, il n'y a rien de plus sommaire que les décrets du second concile plénier de Baltimore, celui de 1866, sur les hérésies que les Pères y ont condamnées, et qui sont : l'*Indifférentisme* ; l'*Unitarianisme* de Channing et de Parker ; l'*Universalisme* et le *Transcendantalisme* des disciples d'Emerson. Je ne dis rien des condamnations qu'ils ont également portées contre « l'abus du *Magnétisme* » et contre le *Spiritisme :* elles relèveraient surtout de la

physiologie. Ou plutôt, j'ai tort de dire qu'il n'y a rien de plus sommaire : les décrets du troisième concile plénier, celui de 1884, le sont encore davantage, et conséquents avec eux-mêmes, les soixante-seize évêques qui les ont votés se sont bornés, sur l'article de la foi : *De fide catholica*, à viser les décisions du concile du Vatican et les constitutions dogmatiques *Dei filius*, et *Pastor æternus*.

Mais s'ils répugnent à enfoncer dans de certaines questions, ou du moins à les traiter d'une autre manière que purement historique ; s'ils les considèrent en quelque sorte comme closes ; et s'ils ne conçoivent pas l'intérêt qu'il pourrait y avoir à les agiter de nouveau, qui ne voit les raisons qu'ils ont eues d'applaudir à la proclamation de l'infaillibilité pontificale, et le secours qu'ils en ont tiré ? On a feint de ne pas les comprendre, et, tout dernièrement, — au fort des controverses excitées jusqu'en Europe par la publication de la *Vie du Père Hecker*, — on leur a demandé, avec une ironie mêlée d'indignation, ce que c'était que ces « autres objets », et ces « vertus nouvelles » qu'ils proposaient au catholicisme. Est-ce que par hasard ils estimaient qu'un homme nouveau fût né sur le sol d'Amérique ? ou s'ils croyaient peut-être que l'Eglise eût jusqu'à

eux mal rempli sa tâche? Non! mais ils ont voulu dire que leur soumission au Saint-Siège étant absolue; que Rome étant toujours là pour les ramener dans la voie droite, s'ils s'en écartaient; qu'une seule parole du Souverain Pontife suffisant, en toute matière, à définir la vérité du dogme, ils pouvaient essayer d'approprier ou d'adapter le reste aux circonstances, aux hommes, et aux lieux. Les siècles précédents ont agi comme si la vérité catholique n'était pas encore « faite » ou du moins « achevée » ; et, en un certain sens, elle ne l'était pas, puisqu'en cas de controverse, on disputait toujours de l'autorité à laquelle il appartenait d'en fixer la définition. Au fond de toutes les grandes querelles, théologiques ou métaphysiques, — et nos gallicans ou nos jansénistes, sans remonter jusqu'au moyen âge, en pourraient servir de preuve, — il y avait toujours, de l'opinion du pape à la décision du « futur » concile, comme un appel respectueux et latent. On n'abdiquait jamais toute espérance de vaincre. Les questions étaient suspendues, ou interrompues pour un temps, elles n'étaient pas terminées... Mais précisément, c'est ce qu'il n'est plus aujourd'hui permis de dire, ni surtout de penser, quand on est catholique; et précisément aussi, c'est ce que les

catholiques d'Amérique ont admirablement compris, qu'en les rendant eux-mêmes tout entiers à leur temps, et en les libérant, pour ainsi parler, de toutes les contraintes, hors une seule, la proclamation d'un seul dogme fermait une époque de l'histoire du catholicisme, — et en ouvrait une autre.

C'est à ce point de vue qu'il nous faut également nous placer si nous ne voulons pas nous méprendre sur leur *individualisme*. Il n'y a guère aujourd'hui de mot, on le sait, sur le vrai sens duquel on ait plus de peine à s'entendre, même entre gens de bonne volonté, que ce mot d'*Individualisme*, si ce n'est celui de *Socialisme*, quoique d'ailleurs ils signifient le contraire l'un de l'autre, qu'on les ait inventés pour les opposer l'un à l'autre, et qu'on ne puisse éviter de choisir entre l'un et l'autre. Qu'y a-t-il cependant de dangereux dans l'individualisme? En principe, une seule chose, qui est que chacun de nous ne cède à la tentation de s'ériger non seulement en juge actuel, mais en loi souveraine de ses propres actes ; et une autre chose en pratique, ou en fait, qui est la tentation de subordonner, ou d'asservir les autres aux exigences de notre développement personnel. Si donc on n'applique l'effort de son individualisme qu'à se ren-

dre, comme les catholiques d'Amérique, plus digne d'une tâche dont l'objet n'est essentiellement que de soutenir les fidèles ou de propager la foi, d'une part; et, d'autre part, si l'on consent que ce ne soit pas nous, mais une autorité extérieure qui décide, et une autorité sans appel, je n'oserais dire que le danger ait entièrement disparu, mais, à coup sûr, il est singulièrement atténué.

Car on concourt alors, tous ensemble, à une œuvre commune, et l'esprit de cette œuvre juge les actes de l'individu, quand encore il ne les dicte pas. Aussi le même homme a-t-il pu écrire : « L'action croissante du Saint-Esprit, jointe à une coopération plus active de la part de chaque fidèle, *élèvera la part de la personnalité humaine à une intensité de force et de grandeur qui marquera une ère nouvelle dans l'histoire de l'Église* » ; et, presque dans la même page : « En cas d'obscurité concernant l'origine divine de tel ou tel mouvement de l'âme, *on reconnaîtra le chrétien éclairé et sincère à la promptitude de son obéissance aux décisions de l'Église.* » Il n'y a pas non plus de contradiction, entre ces paroles de Mgr Ireland : « Il y a eu des époques où l'Eglise, par une conséquence nécessaire du genre de guerre qu'elle subissait, *a dû comprimer fortement l'activité*

individuelle » ; et celles-ci, qui sont également de lui : « Aujourd'hui plus n'est besoin de cette compression... et chaque soldat chrétien peut s'élancer à la bataille *suivant l'impulsion de l'Esprit de vérité et de piété qui souffle en lui* [1]. » Mais par où se fait le dénouement, pour l'archevêque de Saint-Paul, comme pour le fondateur des Paulistes ? Ils nous le disent assez clairement ! Si l'on peut en sûreté de conscience user de cette méthode nouvelle, ou plutôt renouvelée des grands saints et des fondateurs d'ordre, — car, un saint François d'Assise ou un saint Ignace de Loyola, qu'ont-ils fait autre chose que « s'élancer à la bataille suivant l'impulsion de l'Esprit qui soufflait en eux » ? — c'est que l'on sait, comme alors, mieux qu'alors peut-être, où est le guide, et le chef, et le maître ; c'est que « l'autorité de l'Église et de son chef suprême ne court plus le moindre risque d'être méconnue ou obscurcie » ; c'est que notre individualisme a enfin quelque part et son frein, et sa règle, et sa loi.

Au reste, et dans le temps que l'on disputait sur le mot, une occasion s'offrait de montrer

1. Je crois que j'ai oublié de dire que toutes les citations que je faisais des discours de Mgr Ireland, sauf une seule, dont j'indiquerai plus loin la source, étaient tirées de la traduction qu'en a donnée l'abbé Félix Klein : *l'Église et le Siècle*, 8e édition. Paris, V. Lecoffre, 1864.

quelle était la chose, et combien aisément cet individualisme, en Amérique, se renonce lui-même dès qu'on lui en présente un motif légitime. Les Américains sont-ils une *nation* ? La question semble impertinente, mais on la trouve souvent posée dans les journaux d'Amérique, ou du moins il n'y a pas longtemps qu'on l'y trouvait encore. « La grande erreur de l'archevêque Ireland, disait-on couramment, ce sont ses idées sur l'Amérique, sur les Américains, sur l'Église américaine. L'Amérique n'est pas une nation, ni une race, ni un peuple, comme la France, l'Italie ou l'Allemagne. Le père de notre République a fait une fédération d'États qu'unit entre eux le lien d'une constitution et d'une autorité communes : il n'a point constitué de nation. Nous avons des concitoyens dans une République, mais nous n'avons point de nation [1]. » Ce qui faisait la gravité de ces paroles, c'est qu'elles étaient d'un journal catholique, et allemand ; et on sait quelle est la proportion de l'élément allemand parmi les catholiques d'Amérique. Le même journal, à quelque temps de là, parlant

1. Sur cette question, dans laquelle je crains bien qu'il ne soit difficile à un étranger de ne pas laisser échapper plus d'une erreur, je ne pense pas commettre d'indiscrétion en disant que je m'autorise des conversations de Mgr Keane.

d'un discours du cardinal Gibbons à Milwaukee, s'exprimait encore plus crûment : « Tous ces grands hommes nous assomment, disait-il, *are dragooning us*, — je n'ai pas le texte allemand sous les yeux, — avec leur *Américanisme*. » Et un évêque, précisant mieux encore sa pensée, disait à son tour : « Nous ne voulons pas d'église américaine, mais une Église catholique, apostolique et romaine en Amérique. » L'origine du mouvement remontait à 1886, c'est-à-dire à l'époque où Mgr Ireland et Mgr Keane, arrivant à Rome pour y traiter de l'organisation de l'Université de Washington, avaient été « très surpris, *very much surprised* » d'y rencontrer un « délégué des évêques et des catholiques allemands d'Amérique ». Il était chargé d'obtenir de la Propagande ce que Mgr Keane et Mgr Ireland ont appelé, d'un mot assez heureux, « l'établissement en Amérique d'une Allemagne à demeure ». Les Allemands d'Allemagne, toujours attentifs, et toujours, jusque par delà les mers passionnément intéressés aux moindres progrès de leurs compatriotes, favorisèrent de leur mieux l'entreprise. Et trois ans plus tard, en 1890, un député allemand, M. Cahensly, président ou secrétaire général de l'*Œuvre de l'Archange Saint-Raphaël*, qui est une œuvre de protection des

émigrants allemands, demandait au Pape « des évêques nationaux » pour chacune des nationalités qui composaient le corps du catholicisme américain. Il parlait d' « évêques nationaux », et non plus seulement d'évêques allemands, parce qu'avec le concours de son gouvernement, il s'était assuré celui de l'Autriche et de l'Italie. L'une des grandes raisons qu'il alléguait à l'appui de sa demande, et qu'il croyait propre, parmi beaucoup d'autres, à émouvoir la sollicitude et l'attention du Saint-Père était celle-ci, qu'avec une autre organisation de l'Église catholique aux États-Unis, — et il donnait des chiffres plus ou moins authentiques, — les fidèles, au lieu de 10 millions, auraient dû être 26 millions.

Si les catholiques d'Amérique *devraient* être 26 millions, je l'ignore. Mais, que ce morcellement de l'Église catholique d'Amérique en Églises nationales, — irlandaise, allemande, anglaise, française, autrichienne, italienne, polonaise et grecque, — dût servir les intérêts généraux du catholicisme aux États-Unis, le Saint-Père ne l'a pas pensé, puisqu'il n'y a pas consenti. En tout cas, c'était le coup presque le plus sensible qu'on pût porter à l'Église d'Amérique, au lendemain même du jour où le troisième concile plénier de Baltimore sem-

blait en avoir achevé de fixer l'organisation. On l'avait longtemps accusée, nous l'avons dit, de ne pas être elle-même « nationale », et, comme ayant son centre à Rome, de ne pouvoir même jamais le devenir. La pétition des catholiques allemands venait donner un nouveau poids à cette accusation. Au sein de la république américaine, et précisément en tant que catholiques, les Allemands prétendaient garder et perpétuer, comme en pays conquis, non pas seulement leurs habitudes ou leurs mœurs, mais leur langue et leur nationalité d'origine. On les voyait même combattre avec violence tout ce que tentaient les « Américanistes » en faveur de l'œuvre nationale, s'il en fût une en Amérique, de la multiplication des sociétés de tempérance. D'autres questions encore, — qu'il serait long, et peut-être imprudent, de vouloir ici débrouiller, comme la question des écoles, — se mêlaient à celle de la *total abstinence*. Si l'on était assez profondément séparé des protestants sur d'autres points, il semblait que les Allemands prissent un maladroit plaisir à s'en distinguer jusque sur les points où rien n'était plus facile et même plus « chrétien » que de s'entendre avec eux. Car pourquoi des catholiques n'observeraient-ils pas le dimanche aussi scrupu-

leusement que les méthodistes ou les presbytériens? et quelle nécessité que des moines fabriquent des liqueurs ou vendent de la bière ? Mais les Allemands s'obstinaient ou plutôt s'entêtaient dans leurs revendications. On les aidait d'Europe. On faisait entrevoir le temps « où les Allemands, les Italiens, les Slaves, — il y a dès à présent une importante colonie polonaise à Chicago, — formeraient des États distincts, soit en se séparant des Anglo-Américains, soit que ces derniers eussent eux-mêmes été absorbés par les nouvelles nationalités. » Et, à la vérité, ce n'était plus de Rome ici qu'il s'agissait ! Mais il y a des confusions que l'on fait volontiers ; et, tandis que les autres communions s'assimilaient ou s' « américanisaient », il restait qu'une importante fraction du catholicisme repoussait au contraire cette « nationalisation ».

L'émotion des vrais Américains fut naturellement très vive, et leur réponse très nette aux prétentions des Allemands. « Loin de nous, — disaient Mgr Ireland et Mgr Keane, dans un pressant *Mémoire* qu'ils opposaient, dès 1886, à celui du « représentant des catho-« liques allemands », — loin de nous d'exclure les Allemands de l'épiscopat américain, mais un caractère étranger dans l'Église, *a foreign*

character in Church, sera toujours un danger pour la religion ; et nous ne voulons pas plus en Amérique d'un nationalisme allemand que d'un nationalisme français ou irlandais. » Ils disaient encore : « Toutes les concessions qu'obtiendront les Allemands, nous les verrons réclamées à leur tour par les Français, les Bohémiens, les Polonais... » Et ils concluaient : « Il est facile de déchaîner une tempête prochaine contre l'Église catholique aux États-Unis ; et même le moyen en est sûr ! il n'y a qu'à nous donner pour cela *les apparences d'être le produit d'un nationalisme européen : to make her appear as the product of a European nationalism.* » On retrouve les mêmes idées et le même accent dans un discours prononcé à Paris, au mois de juin 1892, par Mgr Ireland : « Si ce mémoire avait réussi — c'est le *Mémoire* Cahensly, 1890, — le résultat eût été de rendre tout notre épiscopat suspect au gouvernement, qui l'eût regardé comme une légion d'étrangers campés sur le sol de la République. En Amérique, *nous choisissons et nous voulons choisir nos évêques... n'importe la race, mais nous ne voulons pas que des étrangers nous les imposent.* Nous reconnaissons l'autorité supérieure du chef suprême de l'Église, mais nous ne voulons pas que les

étrangers s'imaginent que nous sommes encore un pays du Congo, qu'on peut se partager à volonté ». A quelque point de vue que l'on se place, l'archevêque de Saint-Paul avait évidemment raison. Le temps de « camper » en Amérique est passé. On y habite, on y a « pris racine ». L'Amérique est une nation ; elle est une patrie ; et l'Église catholique ne peut qu'y être « américaine » comme elle est française en France, allemande en Allemagne, espagnole en Espagne. Aussi, tout récemment, au lendemain de la victoire de Santiago, le même archevêque de Saint-Paul, parlant à son peuple dans sa cathédrale de Saint-Paul, pouvait-il s'écrier : « Nous avons le droit de contempler avec quelque joie l'avenir qui s'ouvre devant l'Améririque, car nous sommes ses fils, et des fils qui ne le cèdent à personne en fidélité pour l'Amérique. Dans la présente guerre, ni sur terre ni sur mer il ne s'est livré une bataille où nos soldats et nos marins catholiques n'aient exposé leur vie pour la défense de l'Amérique. Et, dans la plupart de nos États, les statistiques démontrent qu'à proportion de leur nombre, les catholiques ont fourni plus que leur contingent pour la défense de l'Amérique [1]. » C'est

1. Ce très beau *Discours*, prononcé dans la cathédrale de Saint-Paul, a été traduit par Mme la comtesse Parra-

qu'en effet ni la sincérité des convictions religieuses n'a jamais nui à l'ardeur du patriotisme, ni l'ardeur du patriotisme à la sincérité des convictions religieuses. Mais, si telle est la leçon de l'histoire, combien l'application n'en est-elle pas plus évidente qu'ailleurs là où, comme en Amérique, la force de l'Église est d'abord dans son groupement? et voit-on ici comment la nécessité de ce groupement, les exigences de l'œuvre commune, et enfin le mélange même du sentiment religieux avec le sentiment patriotique, ont travaillé tous ensemble à tempérer ce qu'il pouvait y avoir d'excessif dans l'individualisme de quelques catholiques américains? « La vie typique — disait le P. Hecker en son style qui n'a pas toujours toute la précision qu'on voudrait, — nous montre l'alliance possible entre l'individualité et la vie de communauté. »

Il ajoutait : « C'est l'idéal des États-Unis dans l'ordre politique ; » et ce trait achève de caractériser « l'américanisme, » tel que le définissait l'année dernière, au Congrès catholique de Fribourg, Mgr O'Connell, l'ancien recteur du collège américain de Rome [1]. A la vérité,

vicino di Revel, dans la *Rassegna Nazionale*, du 1er septembre 1898.

1. Voyez la brochure intitulée : *Une idée nouvelle dans la*

je ne sais si les analogies sont aussi nombreuses entre le catholicisme et la Constitution des États-Unis, les rapports aussi saisissants, ou les affinités aussi « providentielles », que le semblent croire quelques Américains. Il y aurait beaucoup à parler sur ce point ! Ce qu'il y a toutefois de certain, c'est que, dans un pays tel que l'Amérique, aussi neuf et aussi vaste, où la terre est à peine encore appropriée ; où, du mélange de tant de races et de conditions, le peuple américain commence à peine à se dégager ; et enfin, dans un pays dont les traditions historiques ne remontent guère au delà de cent cinquante ans, les éléments essentiels de l'idée de patrie ne pouvaient guère se grouper, se concréter en quelque sorte, et s'ordonner qu'autour de la Constitution. La Constitution des États-Unis, voilà non seulement le lien fédéral, mais ce que l'on pourrait appeler le lien mystique de la patrie américaine, et même en Amérique, je ne crois pas que personne l'ait vu plus nettement que l'Église catholique. « Les hommes, a-t-on dit, se sentent liés par quelque chose de fort, lorsqu'ils songent que la même terre qui les a portés et nourris étant vivants les recevra en son

Vie du P. Hecker, présentée par Mgr D. J. O'Connell au Congrès catholique international de Fribourg, 1897.

sein quand ils seront morts » ; et les Américains l'éprouveront un jour ! Mais, en attendant, ce que ce mystérieux amour de la terre natale est pour nous, le respect idéal de la loi l'est pour eux, et pour eux la Loi, — je copie les termes mêmes de la Déclaration d'Indépendance, — c'est l'expression des droits inaliénables que « l'homme a reçus de son Créateur. » Quelles raisons les catholiques d'Amérique auraient-ils de repousser cette formule ? Ils voient dans leur Constitution « l'affirmation solennelle de la dignité que le Créateur a conférée à sa créature ; » c'est à l'ombre de cette Constitution que leur Église a pu si promptement grandir ; c'est en se montrant eux-mêmes les plus scrupuleux observateurs de cette Constitution qu'ils ont triomphé des préjugés de leurs compatriotes. Comment n'attendraient-ils pas de cette politique autant de fruits dans l'avenir qu'ils en ont déjà recueillis dans le passé ! et qu'y a-t-il là qui ressemble à cet ancien « libéralisme », dont le premier article était précisément l'entière séparation du domaine de l'homme et de celui de Dieu ?

Et ils n'avaient pas non plus de raisons de repousser ce qu'il peut y avoir de « démocratique » dans la Constitution ou dans les mœurs de leur pays, si, de tous les titres que son his-

toire lui a mérités, l'Église, comme l'a dit le cardinal Gibbons, n'en a pas de plus glorieux que celui d'*amie du peuple*. On n'a pas oublié la généreuse intervention du cardinal Gibbons dans l'affaire des *Chevaliers du travail*, et comment, — soutenu dans cette intervention par « soixante-dix » évêques d'Amérique sur « soixante-seize » qu'il y en avait alors, — il a réussi à écarter d'une association d'ouvriers l'excommunication dont elle était menacée. Ici encore, son langage était ensemble d'un catholique et d'un Américain : d'un Américain, quand il disait, que « les grandes questions de l'avenir ne seraient plus des questions de guerre, de commerce ou de finances, mais des questions sociales, concernant l'amélioration du sort des grandes multitudes populaires, et, en particulier, des classes ouvrières » ; et son langage était d'un catholique, lorsqu'il ajoutait : « qu'il était d'une importance capitale pour l'Église de se ranger constamment et avec fermeté du côté de l'humanité et de la justice à l'égard des masses qui composent la famille humaine ».

Sera-t-il inopportun de rappeler que, dans le même temps et à l'occasion des mêmes *Chevaliers du travail*, un autre prince de l'Église et un autre Anglo-Saxon, le cardinal Manning,

s'exprimait dans les mêmes termes : « Le Saint-Siège doit désormais correspondre avec le peuple, écrivait-il, ou au moins avec des évêques en rapports constants, directs et personnels avec le peuple... A aucune époque, l'épiscopat n'a été aussi affranchi du pouvoir civil, aussi solidaire du Saint-Siège et aussi uni qu'à présent. *Reconnaître ce fait évident et s'en servir, c'est une force.* » On ne saurait assurément mieux dire. Pour être « démocratique » et « populaire » l'Église catholique n'a qu'à se souvenir de ses origines ; que pendant plus de cent ans, — oui, Voltaire a eu raison de le dire, et nous, il ne faut pas nous lasser de le redire — ses catacombes n'ont été fréquentées que « par la plus vile canaille », des esclaves, de petites gens, de ceux à qui l'on est souvent si dur dans les sociétés anglo-saxonnes ; elle n'a qu'à se souvenir de ses saints, reines et rois, princes et princesses, mais peuple aussi, saints de la boutique et saints du comptoir, saints de l'atelier, saints du travail ; — et précisément, en Amérique, c'est ce qu'elle n'a jamais oublié [1].

1. Voyez à ce sujet, dans *la Vie du Père Hecker*, p. XXXII, de la préface, un curieux fragment de sermon sur *Saint Joseph*, considéré comme patron de ceux qui travaillent de leurs mains.

Nous ajouterons qu'aucune autre Église n'a mieux su où s'arrêtait son rôle. Car, les revendications des *Chevaliers du travail* étaient-elles toutes justifiées ? Le cardinal Gibbons et les évêques d'Amérique ne s'en sont pas portés garants à Rome et dans l'univers catholique ; et ce n'est pas même ainsi qu'ils ont posé la question. Ils ont seulement constaté « qu'on ne pouvait nier que, pour atteindre un but quelconque, l'association des multitudes intéressées soit le moyen le plus efficace, *et un moyen tout à fait naturel et juste* ». Avec leur sens pratique et leur connaissance en quelque sorte personnelle des questions ouvrières, — celui qui fut le Père Hecker avait commencé par être ouvrier boulanger, — ils ont fait observer qu'une association comme celle des *Chevaliers du travail*, n'étant qu'une « forme transitoire de l'organisation ouvrière », il n'y avait pas urgence à la frapper d'une condamnation qui semblerait atteindre le principe de cette organisation même. Et le grand argument enfin que faisait valoir le cardinal Gibbons était celui-ci que « le peuple américain regardant avec une entière confiance le progrès de la lutte sociale », la prudence et la dignité même de l'Église exigeaient « qu'on n'offrît pas à l'Amérique une protection ecclésiastique qu'elle ne deman-

dait pas et dont elle ne croyait pas avoir besoin [1] ». Ces derniers mots définissent admirablement l'attitude que l'Église d'Amérique entend garder. Libre de tout autre lien que celui de ses croyances, elle laisse à ses membres toute la liberté que permettent ces croyances, et, dans quelque question que ce soit, on ne la voit intervenir qu'au nom de ces croyances, pour en assurer le respect et en sauvegarder l'intégrité. En d'autres termes, un peu familiers, mais d'autant plus expressifs, elle ne se mêle, comme Église, que de ce qui la regarde ; et, supposé qu'elle se trompe sur ce qui la regarde, elle s'en remet de le décider à la sagesse du chef des fidèles. C'est ainsi que sa tendance au socialisme a trouvé dans sa foi les limites que déjà son individualisme y avait rencontrées ; et de même que, de son individualisme, il ne lui était demeuré qu'un peu plus d'indépendance, d'activité, de hardiesse, pareillement, de son socialisme, il ne lui est resté que d'être une Église vraiment populaire. Lui est-il défendu de se croire quelquefois, à ce double titre, l'initiatrice d'une époque nouvelle ?

Elle le croit, en effet ; et, de plus d'un côté,

1. Le Mémoire du cardinal Gibbons a été publié dans *l'Association catholique* des 13 mai et 15 juin 1887.

avec des intentions différentes, où parfois se mêle quelque aigreur, c'est bien un peu ce qu'on lui reproche, de vouloir aller trop vite, et sinon d'être trop « moderne », mais du moins de vouloir prématurément ériger des pratiques locales et particulières en maximes de l'Église universelle. « Nous autres, Américains, — écrivait récemment Mgr Keane,—nous croyons, dans la simplicité de notre cœur, que nous ne saurions trop étroitement sympathiser avec les idées du siècle où la Providence nous a fait naître... Mais les Européens, eux, partent de ce principe que les idées du siècle sont essentiellement voltairiennes, impies, antichrétiennes. Et nous avons beau dire qu'en Amérique il n'en est rien ; que les idées antichrétiennes, impies, voltairiennes n'entrent pour rien dans la composition de l'esprit américain ; que nous sommes aussi éloignés de toute propagande antichrétienne que des horreurs de la Révolution française, il n'importe ! et pour toute réponse nous n'obtenons qu'un sourire d'incrédulité. » Cela ne viendrait-il pas, Monseigneur, de ce qu'en Europe, les idées ne sont pas tout à fait purgées du vice qu'elles tiennent, les unes de leur origine, et les autres de la nature des applications qu'on en a faites ? Il n'y a rien de plus facile à un Américain que

d'oublier ou d'ignorer comment Voltaire a entendu « la liberté », par exemple, et Robespierre « la fraternité » ; mais nous, en Europe, nous ne le pouvons pas ! Les Américains sont les fils de leur temps : beaucoup d'entre nous, en Europe, et non des moindres, ni des pires, n'en sont que les victimes. Nous ne pouvons pas anéantir ce qui a été, ni libérer entièrement le présent de l'hypothèque du passé. Et si de certaines questions, qui sont chez nous alourdies, embarrassées, obscurcies d'histoire se posent en Amérique à « l'état de neuf », pour ainsi parler, nous en félicitons de grand cœur l'Amérique, — en l'enviant un peu, — mais nous ne pouvons, nous, pour les mieux résoudre, commencer par les mutiler en les détachant de leurs antécédents ; et nous le pourrions que personne sans doute, pas même l'Église, n'y gagnerait rien. C'est ce qu'il était indispensable de dire avant d'en venir aux leçons que nous pouvons tirer, qu'il faut que nous tirions du prodigieux développement du catholicisme aux États Unis. Par cela seul qu'elle est dégagée de toute contrainte, l'Église catholique aux États-Unis est encore, est toujours une Eglise de « missionnaires ». « En avant, telle est sa devise ! a écrit le cardinal Gibbons, *her motto is*

onward[1] ». Non moins attentive qu'en Europe à garder et à cultiver ce qu'elle possède, elle veut encore en Amérique étendre ses frontières et acquérir de nouveaux domaines. S'il n'y a pas d'ambition plus généreuse et plus noble, on a vu qu'il n'y en avait pas, depuis cent ans, de mieux récompensée. On n'y saurait trop applaudir, ni trop l'encourager ! Mais si les moyens qui se sont trouvés bons en Amérique le sont ailleurs, ou s'ils le seront toujours et partout, c'est une autre question, très différente, et il y faut regarder de plus près.

III

Que penserons-nous donc, par exemple, de la participation de l'Église catholique des États-Unis, en 1893, au Congrès des religions de Chicago ? Depuis son intervention dans l'affaire des Chevaliers du travail, aucun des actes qu'elle ait accomplis en commun ou en corps, n'a eu plus de retentissement en Europe ; et n'y a d'ailleurs été plus diversement, ni plus faussement interprété. Car, avons-nous pu vraiment croire que, de la confrontation de

1. Voyez *l'Ambassadeur du Christ*, traduction française de l'abbé André, ch. XXVII. Paris, Lethielleux, 1897.

toutes les religions ensemble, y compris le catholicisme, les évêques d'Amérique se fussent proposé d'extraire, par des procédés analogues à ceux d'Ernest Renan, ce que l'on pourrait appeler la religion *minimum ?* Nous aurions dû réfléchir, en tout cas, qu'il n'était pas besoin pour cela d'être catholique, ni même chrétien, mais seulement philosophe, et philosophe à la manière de Jules Simon ou de Victor Cousin !

Les évêques d'Amérique ne se sont pas proposé davantage de chercher entre le catholicisme et le protestantisme « un terrain de conciliation » : premièrement, parce qu'ils considèrent — je cite ici les propres paroles de Mgr Ireland, — que, « comme système religieux, le protestantisme est dans un état de dissolution irrémédiable, dénué de toute valeur comme puissance doctrinale ou morale » ; et, en second lieu, parce qu'ils savent bien que ce « terrain » n'existe pas. Ce qui était vrai du temps de Bossuet, qu'entre le catholicisme et le protestantisme, il n'y a qu'une question, est encore plus vrai de nos jours : c'est la question de l'Église ; et elle ne comporte que deux solutions, la négative ou l'affirmative.

L'intention des évêques d'Amérique n'a

pas été non plus de soumettre ou d'exposer leur Église aux jugements contradictoires des autres « religions », et bien moins encore, comme s'ils n'eussent cru posséder qu'une vérité imparfaite ou parcellaire, d'en demander le complément aux représentants des vieux cultes asiatiques, le bouddhisme ou le parsisme. Ce sont là romans ou songeries de mystagogues ! Mais, catholiques ou protestants, juifs ou musulmans, bouddhistes ou parsis, philosophes, libres penseurs, puisque nous vivons de la même vie civile ; puisque nous échangeons tous les jours des propos de morale ou de philanthropie ; puisque tous ensemble, utilement et tolérammment, nous pouvons travailler, et nous travaillons en effet, à des œuvres communes de charité, de bienfaisance, d'humanité, c'est pour témoigner de leur bonne volonté que les évêques d'Amérique ont pris leur part d'un Congrès, où, à vrai dire, et en dépit de son nom, ce n'était pas du tout des religions qui se rencontraient, ni surtout qui s'affrontaient, mais « des hommes religieux » qui s'assemblaient pour « causer » de morale et de philosophie religieuse.

Le cardinal Gibbons l'a dit expressément, dans sa réponse aux adresses de bienvenue des organisateurs du Congrès, M. C. Booney

et le pasteur Barrows : « Mesdames et Messieurs, — c'était le début de son discours, — votre honorable président vient de vous dire que si je n'avais consulté que le soin de ma santé, je devrais être ce matin dans mon lit ; mais puisqu'on avait annoncé que je répondrais aux adresses de bienvenue, je n'ai pas voulu faire défaut de ma personne au rendez-vous, ni laisser échappper l'occasion de vous montrer tout l'intérêt que je prends à votre grande entreprise.

« Je manquerais à mon devoir de ministre de l'Église catholique si je ne vous disais avant tout combien mon désir serait vif de présenter les titres — *claims* — de l'Église catholique au respect, et, si c'était possible, à l'acceptation de tout ce qu'il y a parmi vous d'auditeurs de bonne volonté. Mais je me contenterai de les proposer au tribunal de votre conscience et de votre raison. Je sais que je possède en ma foi un trésor au prix duquel tous les trésors de la terre n'ont rien que de méprisable, *are but dross*, et bien loin de vouloir le garder pour moi seul, je ne demanderais qu'à le partager avec d'autres, et d'autant qu'en les enrichissant je ne m'appauvrirais pas. Mais si nous ne pouvons nous accorder sur les matières de foi, ainsi que vient de le dire l'archevêque de

Chicago, je rends grâces à Dieu qu'il y ait du moins un terrain sur lequel nous pouvons tous nous rencontrer ou nous entendre : c'est celui de la charité, de l'humanité et de la bienfaisance. *It is the platform of charity, of humanity and of benevolence*[1]. »

Il était difficile, on le voit, d'écarter plus habilement et plus fortement, d'un *Congrès des religions*, toute idée de controverse et même toute question proprement religieuse.

Les évêques d'Amérique ont-ils eu d'autres raisons encore de prendre part au Congrès des religions? Savaient-ils, peut-être, quand ils ont accepté l'invitation des organisateurs du Congrès, que le sultan, comme chef de l'islamisme ; que M. Pobedonostseff, le procureur général du Saint-Synode, au nom de l'Église orthodoxe ; que l'archevêque de Cantorbéry, au nom de l'Église anglicane ; qu'une des Églises presbytériennes elle-même de Chicago, la propre Église du pasteur Barrows, que le synode général des Églises presbytériennes d'Amérique, y avaient répondu par une fin de non-recevoir[2]? et ont-ils cédé à la tentation de se

1. *The Parliament of Religions and Religious Congresses at the World's Columbian Exposition*, p. 45, 46. Chicago et New-York, Tennyson, Neely 1894.

2. Voyez G. Bonet-Maury, *le Congrès des Religions à Chicago en 1893*. Paris, Hachette, 1895.

montrer plus libéraux que ceux qui les accusent volontiers d'« intolérance » et de « fanatisme ? » Ou bien encore, ont-ils voulu donner une preuve de l'intérêt que l'Église catholique des États-Unis, comme telle, prenait à l'œuvre américaine et « nationale » de l'Exposition de Chicago ? Mais ils obéissaient plutôt au sentiment qu'un autre Anglo-Saxon, celui qui fut le cardinal Newman, — dans un sermon intitulé *Prospects of the Catholic Missioner*, — a si bien exprimé : « Si nous ne réussissons pas auprès des hommes instruits, nous réussirons auprès des ignorants ; si nous ne parvenons pas à convaincre les hommes sérieux et respectables, nous convaincrons les hommes insouciants et légers ; si nous ne convertissons pas ceux qui se trouvent près de l'Église, nous convertirons ceux qui en sont éloignés [1]. » Et, sur la foi de ces paroles ardentes, s'ils ont cru que leur seule présence dissiperait plus d'un préjugé ; qu'il était bon de montrer au peuple américain que le catholicisme ne consistait pas uniquement dans sa théologie, ou dans son mysticisme, ou dans ses pratiques de piété ;

1. Newman, *Discourses addressed to mixed Congregations*, traduits en français sous le titre de *Conférences adressées aux Protestants et aux Catholiques*. Paris, Sagnier et Bray, 1853.

qu'il n'était pas incapable enfin des obligations de la vie commune, peut-être n'y ont-ils pas complètement échoué. Tourmentés, eux aussi, comme tant d'âmes généreuses, par le rêve de la « réunion », et voyant dans le Congrès des religions un moyen d'en hâter ou d'en préparer la réalisation, ils l'ont saisi. Et il semble bien que, dans cet éparpillement de sectes qui fait la grande faiblesse du protestantisme — et dont le protestantisme lui-même tantôt se lamente et tantôt se moque, — ils ne se soient pas trompés en essayant de manifester aux yeux du monde américain la forte et harmonieuse unité de l'Église catholique.

Que si cependant, même en Amérique, le moyen a paru dangereux, et, si l'on a pu, d'une manière générale, faire un grief aux organisateurs du Congrés d'avoir « mis sous le boisseau la lumière de l'Évangile », on n'en renouvellera sans doute pas l'expérience. Il y a des choses qui ne se font pas deux fois et dont la signification même s'userait à se répéter. A plus forte raison, si jamais un nouveau Congrès des religions se rassemble, ne sera-ce pas en Europe, ou du moins l'Église catholique n'y participera-t-elle pas. Ni en Italie, ni en Allemagne, ni en France les conditions locales du catholicisme ne sont ce qu'elles sont en Amé-

rique, aux États-Unis, ou, pour mieux dire peut-être, ce qu'elles y étaient il y a six ans seulement. Les Américains eux-mêmes le reconnaissent franchement. En France, notamment, un Congrès des religions serait le triomphe du voltairianisme, je veux dire que le fait seul d'y participer serait pour toute Église l'abandon de son dogme et la reconnaissance du principe de la « morale indépendante ». Elle laisserait à la porte, en entrant, tout ce qui fait d'elle une Église ! Et c'est pourquoi nous regrettons que, de toutes les manifestations de l'américanisme, il n'y en ait aucune qui ait plus frappé les esprits en Europe que la participation des catholiques des États-Unis au congrès de Chicago. Ce sont d'autres exemples que nous avons à recevoir de l'Amérique, d'autres leçons, moins particulières, d'un bien autre intérêt, et, si je ne me trompe, d'une bien autre portée.

« Jusqu'ici, disait naguère Mgr Ireland, lorsque je venais en Europe, je m'entendais qualifier d'évêque tant soit peu dangereux, parce que j'étais un évêque démocrate, un évêque républicain ; on me prenait presque pour un hérétique. On me disait : Peut-être ces idées vont bien là-bas, parce que les Américains ne sont pas encore bien civilisés. Cette fois-ci, en

arrivant à Rome, j'entends dire du sommet du Vatican : « De toutes les formes de gouvernement que l'Eglise a reconnues et dont elle a fait l'essai, elle ne saurait dire jusqu'ici celle dont elle a reçu le plus de mal ou le plus de bien. Maintenant elle fera l'essai sérieux de la forme républicaine. » Et moi, comme Américain, je lui dis : « Vous réussirez ». Ces paroles, assurément, ne sauraient étonner aucun catholique et elles sont conformes à l'enseignement constant de l'Église. Dieu ne fait point acception de personnes, et il prend en sa protection tous les gouvernements légitimes « en quelque forme qu'ils soient établis ». C'est ce que le pape Léon XIII, avec autant de clarté que de force, a pris soin de rappeler en plusieurs occasions mémorables. Le catholicisme, en soi, n'a rien d'incompatible même avec la démocratie : *Patet ex Apostolicæ Sedis actis catholicam Ecclesiam nihil in sua constitutione et doctrinis habere quod ab aliqua abhorreat reipublicæ forma*[1]. Mais, en France même, on ne peut pas dire que l'expérience en eût été faite ; on n'avait pas vu dans l'histoire de grande république ni surtout de grande démocratie catholique; aucun évêque n'avait mis ni pu

1. *Lettre à l'évêque de Saint-Flour*, du 28 novembre 1890. Voyez aussi l'Encyclique *Libertas*, du 20 juin 1888.

mettre dans son langage à ce sujet ce que l'archevêque de Saint-Paul a mis dans le sien d'accent personnel ; et c'est le point sur lequel il convient d'insister.

Ni le catholicisme n'a rien à craindre de la liberté, ni la liberté du catholicisme, voilà ce que l'expérience américaine a prouvé. Sous le régime de la liberté, en pays protestant, sur le sol où le puritanisme semblait avoir établi son empire, dans les États déserts du Wyoming et de l'Idaho, comme dans les États populeux de New-York et du Massachusetts, dans les campagnes comme dans les villes, si d'autres confessions ont fait autant de progrès que le catholicisme, aucune n'en a fait davantage. Les catholiques ne sont qu'une trentaine de mille dans l'Orégon : c'est que la population n'y dépasse guère 300 000 âmes ; mais le Massachusetts compte environ 2 500 000 habitants, et les catholiques, au nombre de 800 000, en forment donc le tiers. Ils n'ont point demandé de privilèges ; on ne les a point aidés ni soutenus. Ils n'ont eu à faire aucune concession ; et, sous des cieux nouveaux, s'ils ont senti surgir et s'agiter en eux des énergies nouvelles, ils ne les ont exercées aux dépens ni de la rigueur du dogme, ni de la sévérité de la discipline, ni du respect de la hiérarchie. Il ne s'est pas

non plus élevé de conflits ni de difficultés graves entre eux et le pouvoir civil. Ils ont trouvé, dans la loi politique, tout ce qu'il leur fallait de liberté pour élever leurs églises, instituer leurs « congrégations », pratiquer leur culte et propager leur foi. L'État, de son côté, n'a pas eu à se plaindre, ou plutôt, il n'a pas eu seulement à se soucier d'eux comme catholiques. On n'a point d'ailleurs prouvé qu'ils fussent de moins bons citoyens que les méthodistes ou les presbytériens. Dans leurs écoles et dans leurs séminaires, leurs conciles ont tenu la main à ce qu'on enseignât l'amour de la patrie : *Studiose quoque tradenda erit historia tum sacra tum profana, et præsertim historia patria, quo fiat ut in alumnorum animis Patriæ amor bono civi conveniens foveatur*[1]. Et on ne veut point ici faire de comparaisons, parce qu'on n'en a point les éléments, mais il ne semble pas qu'aucune autre forme du christianisme se soit finalement mieux accommodée de ce qu'il y a de plus populaire dans la démocratie des États-Unis.

Ajoutez que l'expérience a été complète. Ce que l'on a pu reprocher quelquefois au catholicisme en Europe, d'avoir inféodé sa fortune à de certains partis politiques, ou de s'être

1. *Concilii plenarii tertii*, etc., p. 77. *De puerorum seminariis.*

constitué lui-même en « parti », c'est ce qu'on n'a pas pu lui reprocher en Amérique. On n'a pas pu lui reprocher qu'il voulût restaurer un régime tombé ou un état de choses aboli. On n'a pas pu prétendre qu'il n'usât du nom de la liberté que comme d'un prétexte, ni le faire croire même à ses adversaires. C'est de son fond qu'il s'est développé. S'il s'est montré « libéral » dans son développement et « démocratique », il a fallu convenir que ce n'était point occasionnellement, mais sans doute parce qu'il y avait dans son principe même des affinités électives pour l' « état populaire ». « Nous aimons à penser, à tort ou à raison, disait encore Mgr Ireland, que nous sommes aujourd'hui dans le monde les apôtres de la démocratie, et nous ne nous refusons pas à l'honneur de croire que notre ardeur nouvelle rayonne au delà de l'Atlantique, et passe quelquefois jusqu'à la vieille Europe. » Il parlait là comme Américain, mais il parlait aussi comme catholique lorsqu'il ajoutait : « Un ministre protestant disait que, dans ces dernières années, si le nombre des catholiques n'avait pas augmenté d'une manière surprenante, leur influence politique et sociale se développait d'une manière remarquable. »

Et, loyale et complète, l'expérience, enfin, a

été décisive. Car les circonstances ont plutôt été défavorables, et, sans reparler des défiances que le catholicisme a longtemps excitées, même aux États-Unis, je ne sais à ce propos si l'on n'a pas quelque peu exagéré ce qu'il devrait d'accroissement à la seule et brutale accession du nombre. Par exemple, il y a plus de sept millions d'hommes de couleur aux États-Unis, nègres, mulâtres ou quarterons ; et, de ce nombre, il n'y en a pas 250 000 qui soient catholiques. En revanche, il y en a plus de 1 200 000 sur 4 millions de baptistes, et au moins autant de méthodistes, sur un peu plus de 5 millions ; et le méthodisme avec le baptisme sont, après le catholicisme, les deux confessions les plus nombreuses des États-Unis [1]. Je constate encore que si, de 1881 à 1890, il s'est établi aux États-Unis 655 000 immigrés d'Irlande, il s'y est fixé, d'autre part, 650 000 Anglais et 150 000 Écossais, lesquels, sans doute ont amené peu de recrues au catholicisme. Dans la période précédente, de 1871 à 1880, les chiffres avaient été de 440 000 Anglais et 89 000 Écossais, contre 445 000 Irlandais. D'un autre côté, s'il faut compter, de 1871 à 1890, 820 000 immigrés canadiens et

1. Les presbytériens ne sont pas plus de 1 500 000.

490 000 Français ou Italiens, — Français, 120 000 ; Italiens, 370 000, — je trouve, pour le même laps de temps, 787 000 immigrés suédois ou norvégiens, et 120 000 Danois, soit ensemble à peu près 900 000. Cela fait, au total, en vingt ans, 2 410 000 immigrés d'origine catholique et 2 235 000 d'origine protestante. On eût cru la différence infiniment plus considérable. Et il est vrai qu'il y a les Allemands qui, en y comprenant les Autrichiens, n'ont pas afflué, depuis vingt ans, en Amérique, au nombre de moins de 2 500 000, sur lesquels on peut évaluer qu'il y en a bien un tiers de catholiques, ou un peu davantage. Il est vrai que, dans les périodes précédentes, de 1840 à 1870, l'immigration catholique a de beaucoup surpassé l'immigration protestante. De 1841, par exemple, à 1850, le total de l'immigration irlandaise a été de 780 000 ; il a été de 914 000 de 1851 à 1860. Et il est vrai qu'enfin il est difficile de manier les chiffres, tant il y a de façons, et si ingénieuses, de les assembler ! Mais pourtant, de ceux que nous venons de citer on ne peut s'empêcher de conclure que les conversions doivent avoir aussi leur rôle dans le développement du catholicisme aux États-Unis. En 1837, les Pères du concile de Baltimore parlaient déjà de nombreuses con-

versions de protestants au catholicisme. Le cardinal Gibbons les évalue à 7 ou 800 dans le seul diocèse de Baltimore, qui n'est pas un des plus nombreux, — les catholiques n'y sont pas plus de 250 000 ; — et, pour l'Union tout entière, à une trentaine de mille par an [1].

Qui dira les mystères de l'âme ? comment on se détache d'une croyance, ou comment on y vient d'une autre ? et nous-mêmes, le savons-nous toujours ? « La doctrine de Rome touchant le *Purgatoire* est une chose vaine », dit un article de l'Église anglicane ; et des anglicans ne se sont convertis au catholicisme que pour n'avoir pas pu continuer d'appartenir à une Église « qui n'admet point les prières pour les trépassés [2] ». En Amérique même, celui-ci, cet Orestes Bronwson, que les évêques d'Amérique appellent leur « grand publiciste catholique et américain », a demandé au catholicisme la réponse que ni le kantisme, ni l'hégélianisme, ni le transcendantalisme n'avaient pu donner à ses angoisses métaphysiques ; et celui-là, le P. Hecker, y

1. *L'Ambassadeur du Christ*, traduction française de l'abbé André, p. 456.

2. Lady Herbert of Lea, *Comment j'entrai au bercail* [*How I came home*], traduction française de L. de Beauriez, p. 59, 60. Paris, Perrin, 1898.

a cherché la satisfaction que le protestantisme orthodoxe ne donnait pas à ses « aspirations sociales [1] ». On en a fait l'apôtre de l'individualisme, et il n'est devenu catholique que pour avoir vu dans le catholicisme ce qu'on a depuis lors appelé le « christianisme social » ! Un autre encore disait récemment : « Je commencerai par cette déclaration surprenante que « je suis devenu chrétien parce « que j'étais darwiniste » ou mieux : « C'est une « conclusion parwiniste qui m'a fait accepter la « vérité du christianisme [2]. » En réalité, sachons-le bien, toute conversion est affaire individuelle ; et nous n'avons rien qui nous soit plus personnel à chacun que nos motifs de croire, ni qui échappe plus complètement, sinon peut-être à toute analyse, du moins à toute généralisation. Que si cependant, et sans vouloir violer ce qu'il y a de plus intime dans les profondeurs de l'âme, nous cherchons par lesquels de ces caractères le catholicisme a le plus sensiblement agi sur les non-catholiques des États-Unis, il semble qu'on en puisse indiquer jusqu'à trois.

Il y a d'abord ce que le cardinal Gibbons

1. Voyez *la Vie du P. Hecker*, traduction française, p. 30.
2. Johannes Jorgensen, *le Néant et la Vie*, traduction de M. P. d'Armailhacq. Paris, Perrin, 1898.

appelle quelque part « la force d'attraction de l'Église romaine » ; et de cette force d'attraction, je pense que la raison en est, s'il m'est permis d'user ici de ces images physiques, dans la masse, dans la cohésion et dans la densité de la doctrine. En 1893, il y avait aux États-Unis 143 sectes ou « dénominations » différentes [1], dont la statistique en comptait sept comme catholiques, ce qui d'ailleurs est peu conforme à la vérité, si les vieux-catholiques, de l'école de Dœllinger, sont en dehors du catholicisme romain, et aussi les Russes ou les Grecs orthodoxes. Les Grecs « uniates » seuls appartiennent au corps de l'Église catholique, avec lequel ils ne font qu'un, non pas deux, et la comparaison doit donc ainsi s'établir de 141 autres sectes, ou dénominations, à la seule Église romaine. Or, 5 millions de méthodistes ne forment pas moins de dix-sept dénominations différentes, et 1 300 000 « luthériens » se divisent en dix-huit autres. Dans cet éparpillement de sectes, l'unité seule de l'Église catholique suffit déjà pour imposer. Sa continuité dans l'histoire, l'uniformité de son enseignement, la solidarité de tous ses

1. J'emprunte ces indications au remarquable rapport du Rév. H. K. Carroll, *Government census of Churches*, in *the Parliament of Religions*, p. 690.

membres entre eux, l'organisation de sa hiérarchie sont autant de signes de force ; et les Américains aiment les manifestations de la force. Ce sont autant de promesses de développement, ou de succès ; et les Américains aiment le succès. Il y faut ajouter l'éclat des cérémonies catholiques ; et les Américains aiment le faste. En 1884 et en 1889, les habitants de Baltimore n'ont pas été du tout insensibles au déploiement des pompes catholiques dans les rues de leur grande ville, et les années écoulées ne leur en ont pas fait oublier l'émouvant spectacle : *Impressive and memorable sight* [1]. C'est qu'aussi bien, ces cérémonies elles-mêmes, et cette hiérarchie, et cette solidarité, tout cela qu'on est parfois tenté de croire extérieur, manifeste au contraire le trait essentiel du catholicisme. Qui donc a dit que « l'essence de la religion réformée était d'être une protestation contre l'organisation du christianisme en société » ? Ne serait-ce pas le P. Hecker, à moins que ce ne soit le P. Elliott, son biographe ? Mais, au contraire, le catholicisme est précisément « l'organisation du christianisme en société », et les hommes aiment à sentir, ils aiment à

1. D. C. Gilman, *Baltimore*, dans le *Saint-Nicolas*, d'août 1893.

penser, mais ils aiment bien plus à *croire* en société. Nos croyances ne vivent, pour ainsi dire, que d'être partagées.

Voici encore un moyen d'action dont dispose le catholicisme. La facilité du divorce est, dit-on, l'une des plaies de la société américaine, et dans l'un de ses livres : *Our christian héritage*, le cardinal Gibbons y dénonce un des pires dangers qui menacent la civilisation de son pays. « La facilité avec laquelle on divorce en Amérique, écrivait-il en 1889, est à peine moins déplorable que l'existence du mormonisme, et, en un certain sens, elle est plus dangereuse, comme ayant pour elle la sanction de la loi civile [1]. » Il donnait des chiffres ; il montrait qu'en vingt ans, de 1867 à 1886, le chiffre des divorces avait été de 328 716, dont 122 121 pour les dix premières années, et 206 595 pour les dix dernières, ce qui équivalait à une augmentation de 69 p. 100, tandis que la population ne s'accroissait que de 30. « Les autorités civiles, dit encore le même cardinal Gibbons, dans son livre intitulé *l'Ambassadeur du Christ*, et trop souvent les sociétés chrétiennes étrangères à l'Église catholique, ont abandonné

1. *Our Christian heritage*, by James, cardinal Gibbons ; Baltimore, Murphy, 1889, ch. xxxv et dernier : *Des dangers qui menacent notre civilisation américaine.*

l'un après l'autre les avant-postes qui protégeaient l'institution du mariage, si bien que maintenant l'essence même de ce sacrement divin est attaquée, ébranlée et menacée de ruine. L'union des époux n'est plus pour une multitude de personnes qu'un contrat qu'on brise à volonté. » Mais, ajoutait-il, « le catholicisme seul a été de tout temps le ferme et incorruptible défenseur du mariage chrétien » ; et il recommandait instamment à son clergé de ne pas laisser passer une occasion d'insister sur ce point d'histoire, de morale et de dogme. Il ne paraissait pas douter que, si l'on réussissait à faire entendre aux femmes combien il importe à leur dignité, à leur sécurité, à la possibilité même de leur développement moral, que le mariage soit indissoluble, on ne les ramenât en nombre au catholicisme. Et il ne me l'a pas dit, je ne le lui ai pas demandé, mais j'ai cru l'entendre, et, l'espoir qu'il exprimait dans son livre, j'ai cru comprendre qu'il l'avait vu déjà commencer à se réaliser.

Joignons enfin le caractère d'une apologétique dont il ne faudrait pas d'ailleurs s'exagérer la nouveauté, si déjà l'auteur du *Génie du Christianisme* la résumait d'un mot tout entière, quand il disait que « les mystères du christianisme contiennent les secrets de notre nature » ;

et si l'on montrerait aisément qu'elle fait le fond des *Sermons* de Bossuet et des *Pensées* de Pascal, mais enfin dont on peut dire, dont il est vrai de dire que les catholiques d'Amérique ont tiré merveilleusement parti. On la retrouvera dans les écrits du cardinal Gibbons, comme aussi dans presque tous les discours de Mgr Ireland, ou encore dans deux beaux sermons de Mgr Keane, prononcés au Congrès de Chicago, l'un sur l'*Idée de l'Incarnation dans l'histoire, et en Jésus-Christ*, et l'autre sur *la Religion dernière : the Ultimate Religion.* Mais l'expression la plus complète en est peut-être celle que le Père Hecker a donnée dans une lettre au cardinal Barnabo : « Traitant chaque point de notre doctrine, y dit-il, je considérais tout d'abord à quel besoin de notre nature chaque dogme se rapportait et s'adressait spécialement. Ce besoin une fois découvert, je l'expliquais jusqu'à ce que mes auditeurs fussent pleinement convaincus de son importance. Puis la question se présentait : « Quelle est la religion qui reconnaît cet « élément ou ce besoin de notre nature, et qui « peut satisfaire ses légitimes exigences ? Est-« ce le protestantisme ? » Les données du protestantisme se trouvaient hostiles ou incomplètes. La religion catholique, alors interrogée, se

trouva reconnaître ce besoin, et ses réponses, appuyées sur l'autorité des saintes Écritures, furent trouvées adéquates et satisfaisantes [1]. » Encore une fois, il n'y a rien là de nouveau, et Pascal voulait dire quelque chose de plus, mais il voulait dire aussi cela quand il nous montrait « l'homme plus inconcevable sans le mystère du péché originel, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme ». L'originalité de l'apologétique américaine n'en est pas moins d'avoir comme qui dirait retrouvé l'argument, et de s'en être habilement servi, non seulement pour ébranler la dogmatique protestante, mais encore pour établir l'accord de la vérité catholique avec les exigences et les besoins eux-mêmes du siècle. Elle y a réussi. Et d'ailleurs, il est possible, il paraît même certain qu'elle a un peu exalté les vertus naturelles de l'homme en général, et de l'Américain en particulier. Les raisons intrinsèques, ou plutôt subjectives, de croire aux vérités de la révélation divine ne sauraient assurément suffire à fonder la certitude objective de la révélation. A vouloir « naturaliser le surnaturel » on risquerait de le faire évanouir. On peut bien « naturaliser » le surnaturel général, on ne « naturalisera »

1. *La Vie du Père Hecker*, traduction française. *Préface*, p. XIII.

jamais le surnaturel particulier; et toute la question du surnaturel est la question du surnaturel particulier. Mais ce n'est pas aujourd'hui le temps d'insister, et il est certain qu'en recourant à ce moyen de promouvoir le catholicisme à l'avant-garde, pour ainsi parler, du mouvement de la pensée contemporaine, en Amérique et dans le monde, les catholiques d'Amérique ne se sont pas trompés.

C'est précisément là ce qu'il y a d'instructif dans leur exemple, et de bien plus instructif pour l'homme d'État, pour le philosophe et pour l'historien, que pour le catholique. Car le catholique peut être heureux de ce progrès du catholicisme aux États-Unis ; il en peut être fier ; il n'en est pas autrement étonné : aucun progrès de sa religion ne saurait passer l'ambition de ses espérances. Mais pour les autres, pour tous les autres, pour les indifférents, pour les libres penseurs, qu'une doctrine tant attaquée naguère, par des moyens qu'on eût crus si puissants, de tant de côtés, et à la fois ; par des ennemis qui tous, ou presque tous, avaient autant d'intérêt qu'ils mettaient d'acharnement à la dénaturer et à l'anéantir ; pour tant de raisons, que la raison même semblait autoriser, et non seulement la raison, mais la grande idole de notre temps, — c'est la science ; —

qu'une telle doctrine, bien loin de succomber, n'ait peut-être jamais exercé de pouvoir plus considérable, ni réalisé de progrès plus rapides, que dans le siècle de la critique, et dans le pays où la liberté ressemble quelquefois à l'abdication de tout ce que nous appelons en Europe le droit de l'État, voilà qui est extraordinaire ! Que cette doctrine, chassée du pays qui s'était, pendant des siècles, appelé « très chrétien », — c'est le nôtre, — et persécutée par des moyens aussi violents et non moins criminels que ceux qui avaient procuré la révocation de l'édit de Nantes, ait trouvé, dans la faiblesse même où l'on se flattait de l'avoir réduite, le principe ou plutôt le renouvellement de sa force, et qu'en plein pays protestant, en Amérique et en Angleterre, où ils n'étaient qu'à peine quelques milliers, quelques centaines, ses fidèles se comptent aujourd'hui par millions ; voilà qui est « providentiel » ! Et qu'enfin cette doctrine, qu'on accusait volontiers de contraindre la liberté de l'esprit, comme si la liberté de l'esprit ne consistait que dans le caprice de son dérèglement, n'ait eu besoin, pour répondre victorieusement à cette accusation, que de la liberté même dont ses tuteurs, — ce sont les « princes des hommes » et les « pasteurs des peuples », — moins

hardis qu'elle, l'avaient longtemps privée, voilà qui est presque miraculeux ! En tout cas, et si détachés que nous puissions être d'elle, hommes d'État qui ne songeons qu'à élargir nos « sphères d'influence » ; historiens qui nous vantons de n'être que les témoins impartiaux et désintéressés des faits ; philosophes qui devons savoir qu'il n'y a pas d'effet sans cause, et qu'il ne peut y avoir plus dans l'effet que dans la cause, il nous faut convenir aujourd'hui que, dans cette doctrine, il y avait donc des vertus que nous ne soupçonnions pas. Ses pires ennemis n'ont attaqué en elle qu'un vain fantôme, œuvre lui-même de leur imagination ou de leur fanatisme. Ils n'ont pas su où était le principe de sa force. Ils se sont trompés s'ils ont cru que leur esprit, ou leur éloquence, ou leur exégèse, ou leur science triompherait de ce que l'apôtre appelait son infirmité : *Quum infirmor tunc potens sum* ; — et l'Église catholique d'Amérique n'eût-elle donné que cette leçon au monde, c'en est assez pour l'illustrer à jamais.

Oserai-je dire en terminant qu'après l'Amérique, si quelqu'un a le droit de s'en féliciter, c'est sans doute la France. Lamennais avait dit, le Lamennais d'avant le schisme : « On

doit peu s'étonner du progrès du libéralisme, c'est la marche naturelle des choses, et, dans les desseins de la Providence, la préparation au salut. La religion, emprisonnée dans le vieil édifice apostolique... ne reprendra son ascendant qu'en recouvrant sa liberté, et c'est là le service que ses ennemis, instruments aveugles d'une puissance qu'ils méconnaissent, ont reçu d'en haut l'ordre de lui rendre. Tout se prépare pour une grande époque de restauration sociale, mais qui devra, comme il arrive toujours, être achetée par beaucoup de travaux, de souffrances et de sacrifices. Pour nous, qui ne serons plus là quand elle s'accomplira, saluons de loin cette espérance, comme les prophètes celle du Messie, et supplions Dieu de répandre parmi les fidèles et le clergé surtout, les lumières qu'exige sa position présente [1]. » Quelques années plus tard, Chateaubriand écrivait à son tour : « Loin d'être à son terme, la religion du Libérateur entre à peine dans sa période politique : *Liberté*, *Égalité*, *Fraternité*. L'Évangile, sentence d'acquittement, n'a pas encore été lu à tous... Le chris-

1. *Lettre à l'abbé de Hercé*, 16 juillet 1830, citée par M. A. Roussel dans son livre sur *Lamennais ;* Rennes, Caillière, 1892. Cf. une belle lettre à M. de Senfft, datée du 18 avril 1831.

tianisme, stable dans ses dogmes, est mobile dans ses lumières : sa transformation enveloppe la transformation universelle. Quand il aura atteint son plus haut point, les ténèbres achèveront de s'éclaircir ; la liberté crucifiée sur le Calvaire avec le Messie, en descendra avec lui ; elle remettra aux nations le testament écrit en leur faveur et jusqu'ici entravé dans ses clauses [1]. » Ces hautes paroles sont-elles plus françaises ou plus américaines ? Nous pouvons dire du moins, nous, Français, que, si nous doutions de l'écho qu'elles ont eu par delà les mers, elles et d'autres semblables, nous n'aurions qu'à nous rappeler celles d'un Américain : « L'avenir catholique de la France, — disait Mgr Ireland, et il n'y a guère plus de cinq ou six ans, — est du plus vif intérêt pour l'Église catholique entière. Sachez-le bien, au fond de l'Amérique, nous vous regardons, nous, catholiques, pour tirer de vous des leçons, des inspirations, et les non-catholiques pour voir ce qui vous manque, et pour blâmer l'Église catholique des fautes qui se commettent en France. Et si la France faiblit dans sa mission, l'Église catholique souffre, et on nous dit à nous : « Eh ! quoi, vous voulez que l'Amé-

1. *Mémoires d'Outre-tombe*, Conclusion.

« rique soit catholique. Et qu'est-ce qu'on fait « dans ce pays de la France, la fille aînée de « l'Église ? » Je ne saurais mieux terminer cette rapide esquisse du développement du catholicisme aux États-Unis, qu'en recommandant à l'attention de tous ceux qui se soucient un peu des destinées de notre pays, ces paroles du plus « américain », du plus républicain, et du plus démocrate des évêques de la catholicité.

V

VOULONS-NOUS UNE ÉGLISE NATIONALE ?

1901

VOULONS-NOUS
UNE ÉGLISE NATIONALE ?

Rien, à vrai dire, ne « se recommence », et on dirait plutôt que tout se continue dans l'histoire de l'humanité ! Mais les mêmes causes, en se combinant diversement, ne laissent pas quelquefois de produire des effets analogues ; et c'est ce qui fait en même temps l'attrait, — et la vanité, — des « leçons de l'histoire ». Car l'application n'en est jamais si juste que l'on ne puisse toujours y contredire ; et cependant, on ne saurait résister à la tentation de rapprocher le présent du passé, pour les éclairer l'un par l'autre, et demander à leur confrontation le secret de l'avenir.

I

L'un des actes que les historiens et l'opinion publique du siècle qui vient de finir auront sans doute reproché le plus sévèrement et le plus éloquemment à l'ancienne monarchie,

c'est la révocation de l'édit de Nantes, et, — quoi qu'en puissent dire quelques « nationalistes », en vérité trop échauffés, — on a eu raison de le lui reprocher. Mais qu'était-ce donc que cet acte fameux ; et, si nous le dégageons des circonstances particulières qui l'ont inspiré, comment en résumerons-nous l'esprit ? ou, si l'on veut encore, et sans tant tourner autour du mot, où dirons-nous qu'en fût « le crime » ? Le voici : la révocation de l'édit de Nantes a obligé cinq ou six cent mille Français de faire un choix entre la « religion » et la « patrie ». Ou vous serez catholiques, leur ont dit en substance les dragons de Louvois, c'est-à-dire, vous abjurerez les croyances qui sont les vôtres, ou vous abandonnerez le sol qui vous a nourris, et vous irez sous d'autres cieux abriter votre foi. Et en vain le pouvoir a-t-il essayé de se déguiser à lui-même ce que l'alternative avait de monstrueux. En détruisant les temples et en exilant les ministres, en vain a-t-on écrit, dans l'acte même de révocation : « Faisons très expresses défenses à tous nos sujets de la R. P. R. *de sortir, eux, leurs femmes et leurs enfants, de notre dit royaume*, pays et terres de notre obéissance ! » Et, en vain, si les protestants de France contrevenaient à ces « défenses », les a-t-on même me-

nacés, les hommes des galères perpétuelles, et les femmes de la confiscation de leurs biens. L'alternative qu'on leur proposait, ou plutôt qu'on leur imposait, était bien celle que nous avons dite : l'exil ou l'abjuration ; le sacrifice de leur conscience ou celui de leur patrie ; renoncer à la France en ce monde ou à ce qu'ils regardaient comme la condition, le moyen, la promesse de leur salut dans l'autre ; et briser enfin les liens qui les rattachaient à tout ce qui fait ici-bas pour l'homme le prix de la vie, ou fouler lâchement aux pieds la religion de leurs pères, de leur enfance et de leur choix.

C'est précisément ce que viennent de faire, — avec d'ailleurs bien plus d'hypocrisie, — la loi de 1901 sur « la liberté d'association » et le décret qui l'a suivie. « Défendons les écoles particulières pour l'instruction des enfants de la R. P. R. » disait l'article VII de la révocation de l'édit de Nantes. Si la loi de 1901 n'a pas osé, je ne sais vraiment pourquoi, rééditer cette défense, il est clair, aux yeux de tout le monde, à l'étranger comme en France, que les mesures qu'elle a prescrites contre les congrégations enseignantes y équivalent ; et, pour les congrégations qui n'enseignent pas, elle en a placé les membres dans l'alternative où la révocation de l'édit de Nantes, voilà

deux cents ans, avait placé les protestants de France. On a exigé des membres des congrégations, hommes ou femmes, comme autrefois de nos protestants, sous peine de « dissolution » ou de dispersion par la force, le sacrifice de leurs convictions les plus intimes, celles sur lesquelles ils avaient fondé toute une vie d'abnégation, de dévouement et d'austérité ; celles qui tiennent donc, en chacun de nous, à ce que nous avons de plus personnel ; celles qu'un « honnête homme », — je ne dis pas même un catholique ou un « religieux », — dès qu'il les a une fois affirmées, ne saurait renier sans honte, ou sans diminution de lui-même à ses yeux ; celles dont la civilisation moderne se vantait, comme de sa conquête la plus glorieuse, d'avoir assuré pour jamais l'indépendance entière. « Tu croiras ce que nous croyons, tu le feindras du moins, ou tu seras traité, dans ta propre patrie, comme n'étant plus digne d'en être un citoyen ; et tu plieras devant nous, puisque nous avons la force, ou tu chercheras d'autres climats, sous lesquels tu puisses vivre en homme. » On ne saurait donner un résumé plus fidèle de l'esprit de la loi sur « la liberté d'association », ni donc en imaginer un plus conforme à l'esprit de la révocation de l'édit de Nantes.

Ainsi, l'Europe entière du dix-septième siècle, Angleterre, Prusse, Hollande, Russie même, enrichies de l'industrie, du travail, de l'intelligence de nos exilés ou de nos « expulsés » ; ainsi deux siècles écoulés depuis lors ; ainsi la « tolérance » poussée jusqu'à l'indifférentisme, la dialectique de Bayle, l'esprit de Voltaire, l'éloquence de Mirabeau ; ainsi la Révolution, et une révolution dont on a pu dire que la grande erreur était de s'être exagéré « le droit de l'individu » ; ainsi toutes ces polémiques ardentes et passionnées dont le tumulte a rempli l'histoire des idées au dix-neuvième siècle, rien de tout cela n'a pu nous servir de « leçon », et ce que la République a trouvé de mieux, après deux cents ans écoulés, pour se défendre contre les dangers qui ne la menaçaient point, ou pour consolider l'unité morale de la patrie, ç'a été de reprendre les pires errements de la monarchie. Quelle est la signification de cet étrange phénomène ? et, depuis deux cents ans qu'on eût cru que tout avait changé, comment se fait-il qu'en continuant de « flétrir » la révocation de l'édit de Nantes, et généralement la politique religieuse de l'ancien régime, nous ne semblions avoir d'objet que de la recommencer ?

C'est que le rêve d'une « Église natio-

nale » continue de hanter nos esprits. « Internationalistes » ou « cosmopolites » en tout le reste, nous redevenons « nationalistes » en matière de religion. S'il existe un moyen sûr, presque infaillible, de soulever contre le catholicisme une nation catholique, c'est de lui montrer aujourd'hui, dans le chef du catholicisme, un « souverain étranger ». Plus d'affaire avec le Vatican ! C'est le mot d'ordre de tout un parti ; et, dans la discussion à laquelle a donné lieu la loi contre les congrégations, j'oserais presque dire qu'aucun argument, — si c'en est un, — n'a fait plus d'impression, désemparé plus de consciences, ni déterminé plus de votes.

On aurait tort, en effet, de croire que nos gouvernants, en général, soient animés contre le catholicisme lui-même, et surtout contre la religion, d'une haine de sectaires. Il y a certainement des sectaires : il y en a même beaucoup plus que je n'en voudrais, pour le bien du pays, et pour l'honneur de l'intelligence française. Le pharmacien Homais, d'immortelle mémoire, n'est pas une invention de Flaubert, et encore moins une caricature. Je lis tous les jours de sa prose dans les colonnes du *Siècle*, ou du *Radical*, ou de *la Petite République* ; et ce sont d'ailleurs autant de journaux que j'aime

vicieusement à lire. *La Petite République* est surtout instructive, quand M. Jean Jaurès y explique, avec sa grandiloquence accoutumée, les raisons « personnelles » qu'il a de retenir, pour les exercer en famille, les droits qu'il fait profession et métier, comme politicien, de travailler à enlever aux autres. Notez à ce propos que son raisonnement n'est pas si mauvais ni sa tactique si maladroite ! N'ayant pu convertir les siens, il s'en venge en maltraitant ceux qui pensent comme eux ; et, en vérité, n'a-t-il pas quelque lieu d'espérer qu'un jour, s'il n'y avait plus moyen de « communier » en France, les siens ne « communieraient » pas ? Que voyez-vous à répondre à cela ?

Mais la plupart de nos hommes politiques n'en demandent pas tant. Il leur suffirait, pour le moment au moins, de ce qu'ils appellent un « changement d'inscription religieuse », c'est-à-dire d'un passage du catholicisme au protestantisme, par exemple, et d'une conversion de la France, en masse ou en bloc, à une autre religion. Puisque le « peuple » veut une religion, et puisque les « femmes » — à l'exception des dames aristocrates de *la Fronde*, — sont presque toutes « peuple » en ce point, ils veulent, eux, faire quelque chose pour les femmes et pour le

peuple Donnons-leur donc, disent-ils, une religion, que nous composerons d'un mélange ou d'un extrait de toutes les autres, une religion « raisonnable » dont nous nous ferons volontiers les prédicateurs et les théologiens : la religion du « Dieu des bonnes Gens » et de Pierre-Jean de Béranger. Mais donnons-leur surtout une « religion d'État », c'est-à-dire une religion dont l'État soit le maître ; une religion dont les prêtres soient des « fonctionnaires » ; et une religion au moyen de laquelle on refasse « l'unité morale » de la patrie divisée, à peu près comme nos codes ont fait son « unité juridique ».

D'autres dangers sont-ils plus graves ? Je ne crois pas du moins qu'il y en ait de plus pressant, ni la persécution violente et, comme il y a vingt et un ans, les expulsions *manu militari*, ni la suppression du budget des cultes, ni la séparation de l'Église et de l'État, qui s'ensuivrait. La séparation de l'Église et de l'État, «l'Église libre dans l'État libre », un catholicisme comme en Amérique, le droit pour nos évêques de tenir des conciles ? de fonder des Universités ? de prendre leur part de l'action politique ? Je suis persuadé que la République n'en voudrait pas ! Elle en aurait trop peur ! Elle ne voudrait pas, elle ne vou-

dra pas davantage de la persécution violente, ou du moins elle attendra, pour en user, que les circonstances la permettent, et on ne peut sans doute répondre de rien, dans le temps vraiment et proprement révolutionnaire où nous vivons depuis trois ans ; mais cette persécution, j'espère encore que les circonstances ne la permettront pas. Mais ce que l'on voudrait, c'est la séparation de l'Église et de Rome, *Loss von Rom*, comme on dit ailleurs ; et la loi de 1901 n'est que le premier pas vers la « nationalisation », si je puis ainsi parler, de l'Église et de la religion.

Il y aurait bien des choses à dire sur le rôle des congrégations dans l'Église, j'entends ces grandes congrégations qui sont dans la main du Souverain Pontife, les Jésuites, par exemple, ou les Dominicains. Ce n'est pas ici le lieu d'y insister, et aussi bien l'ai-je fait ailleurs. Mais ce qu'il faut pourtant savoir, c'est qu'elles sont dans le catholicisme les organes et l'instrument même, si je puis ainsi dire, de la « catholicité ».

Le clergé séculier, d'une manière générale, — et je n'offenserai sans doute personne en le rappelant, puisqu'un Bossuet lui-même en a pu mériter le reproche — ou encore, et d'un autre mot, les clergés « na-

tionaux » ont une tendance naturelle à « localiser » la religion. Sans remonter plus haut, et sous le régime de la plus entière liberté, n'est-ce pas ce qu'on a vu récemment, de l'autre côté de l'Atlantique, par exemple ? Et ce qu'à Rome, un moment, on a le plus redouté de l' « américanisme », n'est-ce point de le voir devenir, si l'on n'y prenait garde, un « catholicisme américain » ? Le rôle des grandes congrégations est précisément de s'opposer à cette « localisation » du catholicisme. De Rome, c'est-à-dire du centre de l'unité catholique et sous l'inspiration du Souverain Pontife, leur mission est de veiller sur tout ce qui pourrait compromettre, atteindre, ou rompre cette unité. Les protestants impartiaux, je crois en avoir fait plusieurs fois la remarque, ont beaucoup admiré cette faculté que possède effectivement l'Église catholique, d'absorber ses propres hérétiques, et de faire servir l'intempérance même de leur ardeur à ses progrès et à sa gloire. L'hérétique est « celui qui a une opinion », et l'Église catholique, tout au rebours de ce que l'on croit, ne condamne une « opinion » qu'autant qu'il lui est tout à fait impossible de la concilier avec son enseignement.

C'est aux congrégations qu'il appartient

plus particulièrement de surveiller la naissance de ces « opinions » qui souvent, à leur début, n'ont rien de condamnable ou de répréhensible, d'en suivre le développement, d'en arrêter les déviations, et d'épuiser, pour les concilier, tout ce qu'il y a de ressources dans la vitalité, et, si je l'ose dire, dans la « plasticité » de la tradition dogmatique. Elles nous apparaissent ainsi comme chargées d'entretenir dans le corps de l'Église la circulation de l'unité. S'il arrive que le mouvement se ralentisse ou s'interrompe quelque part, il leur appartient de le rétablir ou de l'activer. S'il est trop rapide, elles le modèrent. Elles le redressent quand il s'égare. Et puisqu'il ne saurait y avoir de catholicisme « individuel » ni « local » ; puisque les expressions mêmes sont contradictoires ; l'universalité, la pérennité, l'ubiquité du catholicisme, c'est, entre les mains du Souverain Pontife, et sous son inspiration, ce que les congrégations ont pour objet d'assurer. Elles font équilibre aux tendances « particularistes » des clergés nationaux. Et comme au fond on le sait, et parce qu'on le sait, c'est pour cela que, dans la discussion de la loi sur les associations, on a feint de vouloir distinguer, séparer l'une de l'autre la cause du clergé séculier, diocésain, paroissial, « na-

tional », de la cause des congrégations. On a essayé perfidement d'intéresser le second à la ruine des premières. Mais c'est aussi pour cela qu'il ne faut voir dans la loi qu'un acheminement vers la constitution d'une « Église nationale » : — et c'est ici qu'il faut examiner ce que c'est qu'une « Église nationale » ; comment elle pourrait devenir « nationale » sans cesser d'être « universelle » ; et si la notion même d'Église n'est pas incompatible avec ce mot de *nationalisation*.

II

Que le pouvoir civil, en tout temps, ait essayé de « nationaliser » l'Église, on le conçoit aisément, et il faut convenir qu'à cet égard, quand ils se donnent pour les continuateurs de Louis XIV et de Napoléon, nos hommes politiques n'ont pas tort. Assurément, du haut de la tribune, — ou dans leurs *Dominicales*, quand ils s'en vont célébrer en province la betterave ou le colza, — si l'occasion s'offre à eux d'outrager la mémoire de l'Empereur ou du Roi, ils la saisissent, avec plus d'empressement qu'il ne serait d'ailleurs utile à leur réélection ; mais ils ne se montrent pas moins jaloux qu'eux du « droit de l'État », quand c'est eux qui l'exer-

cent ; et, en effet, dans l'État centralisé, l'Église est toujours la seule force qui leur échappe encore. On a bien vu des évêques complaisants, et j'ai ouï dire qu'il y en avait toujours de tels. Pourquoi n'y en aurait-il pas ? L'institution canonique n'élève pas les hommes au-dessus de l'humanité. Mais l'Église n'en demeure pas moins un pouvoir distinct et séparé de l'État, et c'est ce que ne saurait souffrir un ministre vraiment « républicain ». Il a hérité de nos légistes la superstition de l'État, et l'État, ce n'est pas vous ni moi, c'est lui ! O grande puissance du parlementarisme et du suffrage universel ! De cet avoué de sous-préfecture ou de ce pharmacien de chef-lieu de canton, en en faisant un député, la moitié plus un des électeurs, non pas même inscrits, mais votants, de Pons ou de Saint-Flour, l'a substitué dans tous les droits qui furent un moment ceux du vainqueur d'Austerlitz et du petit-fils d'Henri IV. Toute indépendance l'offusque et toute résistance l'irrite. Et comme il n'ignore pas que, si l'esprit de résistance et d'indépendance était chassé du reste du monde, il trouverait un dernier refuge dans l'Église, il ne veut pas précisément anéantir l'Église, dont il peut un jour avoir besoin, — pour communier sa fille, ou pour marier son... neveu, — mais il

veut la soumettre à l'État, et c'est ce qu'il appelle une « Église », ou comme disent les Anglais, « un établissement national ». Est-ce vraiment pour cela que nos pères ont fait la « grande Révolution » ?

Représentons-nous, en effet, ce que serait une telle Église ? Quand on aura bientôt achevé d'étrangler dans notre pays la liberté de l'enseignement, — et naïfs seraient ceux qui ne voudraient pas voir que l'échéance en est prochaine, — le Conseil supérieur de l'Instruction publique, pour satisfaire au vœu des familles, formulera le programme d'une « philosophie d'État » ; et un nouveau Cousin, qui s'appellera Buisson ou Darlu, se chargera d'en enguirlander, des fleurs de son éloquence, le bas et plat utilitarisme. Sur l'origine du monde et sur « le nommé Dieu », on ne professera plus dans nos lycées que les opinions qui seront reconnues conformes au dernier état de la science, ce qui veut dire, pour parler plus franchement, « analogues » aux nécessités de la défense républicaine ! Pareillement, à une Église nationale, correspondra d'abord un *Credo* national dont on arrêtera les termes en Conseil d'État. La France étant catholique de tradition, de mœurs et de fait, on respectera le catholicisme, mais, s'il s'élève une difficulté

d'interprétation sur un verset de saint Paul ou de saint Jean, c'est la section du « contentieux » qui la tranchera. Des fonctionnaires du ministère des cultes « expurgeront » le catéchisme ; et les prédicateurs ne leur soumettront peut-être pas leurs sermons, mais de sévères « communiqués » en assureront l'orthodoxie politique.

Est-ce que j'exagère ? Est-ce que ce n'est pas ainsi que les choses se passent dans les Eglises vraiment « nationales » ? en Russie, par exemple, sous l'œil inquisitorial de M. Pobédonotseff ? et en Angleterre même, au moins dans l'Église « établie » ? Les récentes biographies de Wiseman, de Newman, de Manning ont remis en lumière la mémorable affaire du révérend Gorham. Comme le révérend Gorham niait « la régénération spirituelle de l'homme dans le baptême », l'évêque d'Exeter avait refusé de l'investir de je ne sais plus trop quel bénéfice à charge d'âmes ; et la juridiction ecclésiastique de la « Cour des Arches » avait confirmé la décision de l'évêque. Mais le révérend Gorham en appela de la « Cour des Arches » au « Conseil privé de Sa Majesté la Reine, », et, le 8 mars 1850, un arrêt de cette cour laïque déclara que le fait de ne pas croire « à la régénération

spirituelle de l'homme dans le baptême » ne saurait empêcher un ministre anglican d'être investi d'un bénéfice. On se rappellera qu'au dix-huitième siècle, les « gallicans » de nos Parlements ont rendu plus d'un arrêt semblable, notamment dans l'affaire des refus de sacrements. Nos tribunaux les imiteraient, si nous avions une Église « nationale », vraiment « nationale », et, contre son évêque, vous les verriez maintenir en fonctions le curé qui s'aviserait de nier « l'infaillibilité pontificale », ou « l'immaculée conception de la Vierge ! » Il suffirait pour cela, que le ministre n'y crût pas lui-même, ou qu'il jugeât bon, et le conseil avec lui, d'éliminer du nombre des articles de foi ces deux dogmes « nouveaux ». A moins encore qu'étant le gouvernement ou l'État, il ne prît l'initiative de ramener la France à l'arianisme, et d'en imposer l'enseignement dans les séminaires, comme étant plus conforme à l'idée que les bureaux se feraient du rapport des deux natures dans la personne de Jésus-Christ.

Telles seraient quelques-unes des premières conséquences de la formation d'une Église « nationale » ou d'un « changement d'inscription religieuse ». Une contrainte, et je crois que je puis dire une tyrannie, qui ne s'exerce

encore que dans le domaine des opinions politiques, s'étendrait promptement au domaine des croyances et des convictions religieuses. On exigerait de cette Église que sa doctrine, libre d'ailleurs en tout ce qu'on croirait ne pas toucher l'Etat, coïncidât de tout point avec les besoins changeants du gouvernement. *Domine, salvam fac Rempublicam !* Sa mission deviendrait de fortifier dans les cœurs l'amour du ministère. Le « Roi très chrétien » s'appelait jadis lui-même, « l'évêque du dehors » : les évêques nationalisés ou, si je l'ose dire, domestiqués deviendraient les « préfets du dedans », Et finalement la « religion d'État » manquerait à la principale destination d'une religion en ce monde, qui est, comme on l'a dit, de « constituer un vrai régulateur social, capable de contenir ou de redresser les déviations auxquelles tout gouvernement se trouve disposé. » Cette conception de la religion n'est pas de Bossuet, ni de Joseph de Maistre, mais d'Auguste Comte, en son *Système de politique positive*, où je renvoie ceux de mes lecteurs qui, lorsque je leur parle de « la faillite de la science », me répondent par la « banqueroute du positivisme ».

Mais il convient d'insister sur ce que deviendrait le clergé d'une Église ainsi « nationali-

sée » ? Je lis dans un livre récent : « Une question se présente. Le traitement fait au clergé sera-t-il conservé ? S'il l'est, celui de tous les cultes venus et à venir doit être également accordé. Mais qui décidera quand c'est un culte ? *Voilà l'État redevenu théologien. Et puis le salaire est un moyen d'oppression, d'humiliation, de vexation.* En principe il vaut donc mille fois mieux que nul subside légal ne nous vienne de l'État. » Ces quelques lignes sont extraites d'une lettre datée de 1848, — on pourrait s'y méprendre et les croire d'hier, — et c'était un évêque, Mgr Parisis, qui les adressait à Montalembert. Mais, si la question se pose aujourd'hui comme alors, avec combien plus de menaçante urgence et d'impérieuse autorité ne se poserait-elle pas dans le cas de la formation d'une Église « nationale » ? C'est en vain que le prêtre aurait alors privément toutes les vertus qu'on exige d'un saint, et j'admets qu'il les eût, mais sa situation serait celle d'un « fonctionnaire », et l'Église ne serait plus qu'une administration, comme l'enregistrement ou le timbre. On serait curé comme on est percepteur ; on serait évêque comme on est trésorier général. On avancerait comme dans le « civil » ou dans le « militaire » : un tour à l'ancienneté, deux tours au choix ;

et ce serait naturellement le gouvernement qui choisirait. De la main du directeur des cultes, qu'on nommerait d'un nom plus sonore, l'évêque recevrait ses vicaires généraux, ses curés, ses secrétaires, ses chanoines ; le ministère le déplacerait, selon les besoins du service, d'un bout de la France à l'autre bout, et, par hasard, s'il faisait mine de résister, on le mettrait « en disponibilité » ! N'est-ce pas alors qu'on aurait une Église vraiment « nationale » ? Elle le serait bien plus encore si l'on mariait les prêtres, et qu'on leur interdît de porter la soutane ! Quelques maires de France ont pris, comme l'on sait, des « arrêtés » en ce sens. Je veux qu'on les ait annulés. Mais les annulera-t-on toujours ? Et, en attendant, sans appuyer plus qu'il ne faut sur cette question de forme, ce qui est bien certain, c'est que moins il y aura de différence entre le laïque et le prêtre, plus une Église en sera « nationale » ou « d'État » ; et, en ces termes généraux, c'est bien là ce que l'on voudrait : faire du prêtre un « fonctionnaire » et confondre ou unir intimement en lui, comme dans la Rome antique, ce que le christianisme est précisément venu séparer dans le monde, les droits de la conscience, même « errante », et les droits de l'État, ou, si l'on veut encore, la morale et la politique.

Car il faut bien s'en rendre compte : une religion « nationale », ou « d'État » — qu'elle soit celle de Louis XIV, de Calvin ou de Robespierre, — c'est encore, et de plus que tout ce que nous avons dit, la confusion de la morale et de la politique. Elle ne contraignait tout à l'heure que les « idées » sous la loi de son enseignement officiel, et on l'eût pu croire enfermée dans l'école ou dans l'Église. Mais, aux yeux des hommes politiques, les « idées » ne prennent d'importance ou d'intérêt, elles n'existent à vrai dire qu'autant qu'ils les jugent capables de se traduire en « actes » ; et ainsi, par l'enseignement d'abord, puis ensuite par la loi, c'est de la conduite entière qu'une Église ou une religion « nationales » voudront nécessairement s'emparer. Elles avaient leur métaphysique ! Elles auront leur morale, et les préceptes de cette morale ne se formuleront qu'en fonction de la raison d'État. Écoutons ce docteur : « Il y a une profession de foi purement civile, dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque

ne les croit pas ; il peut le bannir non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort : il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » On a reconnu les paroles de Rousseau dans son *Contrat social*. On en retrouvera l'esprit dans le mémorable rapport de Robespierre, daté du 18 floréal an II, sur les *Rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains*, et dont la conclusion était la reconnaissance de l'Être suprême et l'institution de fêtes décadaires en l'honneur de *la Haine des tyrans et des prêtres*, de *la Pudeur*, de *la Frugalité*, du *Désintéressement*, de *l'Industrie*, de *la Piété filiale*, de *l'Agriculture*, de *la Foi conjugale*, etc.

C'est dans ce *Rapport* aussi qu'on trouve la phrase souvent citée : « Les ennemis de la République sont tous les hommes corrompus » ; et sans doute c'est ce que l'on voudrait qu'une Église « nationale » enseignât. La vertu se définirait, pour elle, par la pratique du devoir civique, et les noms de péché, de vice, ou de crime ne serviraient plus qu'à en flétrir

l'inobservation. Un nouveau code s'ajouterait aux cinq autres, pour en aggraver les dispositions, que sanctionneraient, tôt ou tard, des pénalités analogues. On serait puni d'avoir mal voté ; on le serait de n'avoir pas d'enfants ou de n'en avoir qu'un ; on le serait de n'avoir point « illuminé » au jour de la fête de *la Tendresse maternelle* ou de l'*Age viril*. Juge et maître du faux et du vrai, l'État le deviendrait du bien et du mal. *Sic volo, sic jubeo*. Les théologiens disputent sur la question de savoir si le bien est le bien *parce qu*'il est la volonté de Dieu, ou s'il est la volonté de Dieu *parce qu'il* est le bien. Dans le système d'une Église nationale, on résoudrait la difficulté par l'apothéose de l'État. L'État serait tout, puisqu'il pourrait tout. Son inquisition s'étendrait jusqu'aux choses de la vie intime. Des lois humaines réglementeraient la nature des croyances et la liberté des costumes. Et qu'on ne dise pas que nous nous moquons, si ces choses se sont vues, en effet, non seulement à Sparte, mais à Genève, du temps de Calvin, et que sans doute il n'y ait jamais eu d'Église plus « nationale » que celle dont il était tout ensemble le fondateur, l'apôtre et le pape. Lisez aussi l'histoire de la Réforme en Écosse. Une Eglise nationale ne peut pas, tôt ou tard, ne

pas tomber sous la dépendance entière du « pouvoir civil » et, quand il l'a dans la main, il n'est pas de l'essence du « pouvoir civil » de la faire servir à la préparation de son « salut éternel », ni du nôtre.

N'est-ce pas comme si l'on disait que l'idée d'une Église « nationale » est incompatible avec la notion même de « religion » ? Une Église ne saurait devenir « nationale » qu'en épousant les préjugés, les passions, les intérêts et, si je l'ose dire, le tempérament d'un peuple, et une religion ne saurait se « localiser » qu'en abjurant sa raison d'être, qui est de tendre, par delà les distinctions de races et les frontières historiques, à l'universalité. Une religion « nationale » est nécessairement une religion jalouse, une religion de défiance et de haine, dont l'esprit est contraire à toute idée de religion. Quand sa morale ne serait pas en quelque sorte surchargée et comme accablée du poids de sa dette envers l'État, elle serait encore obscurcie et au besoin faussée de tout ce qu'il lui faudrait faire de concessions à son nationalisme. Les prélats anglicans nous l'auraient bien prouvé depuis deux ou trois ans, si nous l'ignorions ! Mais « un Dieu anglais» est-il encore Dieu ? L'Église « établie » nous permettra d'éprouver quelque peine à le croire

Depuis que le christianisme a paru dans le monde, et même le bouddhisme, une religion ne saurait être la propriété d'aucun peuple, et, au contraire, le propre de la société religieuse est de déborder la société politique, d'être plus étendue, plus vaste et plus humaine qu'elle. « Organe direct de la plus vaste solidarité, qui n'a d'autres limites que celles de la planète humaine, la société religieuse, dit encore Auguste Comte, possède plus exclusivement le privilège normal de la pleine continuité... » et ainsi... « la véritable Église peut seule cultiver le sentiment de l'ensemble des destinées humaines dans l'espace et dans le temps. » Mais, si telle est la fonction de la véritable Église, qui ne voit qu'elle y renoncerait en se faisant « nationale » ? C'est ce que nous venons d'essayer de montrer. Il nous reste maintenant à dégager cette juste notion de la société religieuse des arguments que l'on invoque en faveur de la formation d'une Église « nationale ».

III

Je ne parle pas ici des philosophes qui n'y veulent voir qu'un premier pas, et comme qui dirait l'origine d'un lent acheminement de

l'humanité vers ce qu'ils appellent « l'irréligion de l'avenir ». Il suffit de savoir qu'ils existent, et d'ailleurs que, sous le nom même d'*irréligion*, beaucoup d'entre eux ne font profession d'aucune hostilité contre les religions existantes : ils les regardent seulement comme destinées à disparaître, ou, pour mieux dire, à se fossiliser ; et, en attendant que le jour en soit venu, puisqu'il faut, comme ils disent, « une religion pour le peuple », — moi, je croirais volontiers qu'il en faut surtout une pour les « classes dirigeantes » ! — la formation d'une Église nationale n'est guère, à leurs yeux, qu'un moyen transitoire de concilier le souci de l'avenir avec le respect du passé. C'est M. Guyau, je crois, qui a inventé cette expression d'*irréligion de l'avenir*. Mais une publication périodique, aujourd'hui disparue, *la Critique religieuse*, a dix ans vécu des mêmes idées. Elle était dirigée par le seul philosophe ou le seul penseur original que nous ayons eu depuis Auguste Comte : c'est M. Charles Renouvier. L'influence en a été considérable, et c'est là, dans *la Critique religieuse*, que beaucoup de nos « politiciens » ont fait leur éducation philosophique. Nous définirions, je crois, leur idéal assez correctement, si nous l'appelions l'acheminement du gallicanisme à

l'incrédulité totale par le moyen de la laïcisation.

Cependant, moins touchés de l'importance intrinsèque et proprement religieuse que de l'importance politique des idées religieuses, quelques autres partisans de la formation d'une Église nationale, parmi lesquels, si l'on cherchait bien, on trouverait jusqu'à des évêques, voient surtout dans la formation de cette Église un moyen d'assurer, et en tout cas, de consolider l'unité de la patrie française. Et de fait, en France, il n'est pas douteux que, depuis une trentaine d'années, nous ne souffrions de rien tant que de nos divisions. Il n'est pas douteux non plus qu'en principe et métaphysiquement, l'union, et l'unité, qui n'en est que la manifestation extérieure, ne soient de très grands biens. Pour les réaliser, ni l'Allemagne, ni l'Italie d'aujourd'hui ne regrettent ce qu'elles ont dû faire de sacrifices ; et le moment approche où les États-Unis eux-mêmes, par d'autres moyens, les imiteront. Mais encore faut-il savoir quelle est la nature de ces moyens ! La fin ne les justifie pas tous ! Il y a des sacrifices que nous ne saurions faire ! Et il faut surtout se garder de confondre l'unité avec ce qui n'en est souvent que la contrefaçon.

Les gouvernements, en général, n'hésitent guère sur ces deux points, et pour la réaliser, cette unité, ni Louis XIV n'a cru que les dragonnades, ni la Convention n'a pensé que la permanence de la guillotine en fussent des moyens condamnables ou illégitimes. Mais, si violents qu'ils fussent, — ou peut-être *parce que* violents, — ces moyens sont demeurés inefficaces, et, l'histoire est là pour nous le dire ; quelle est cette « unité » qu'ils ont réalisée ? La Révolution d'abord, et, depuis la Révolution, l'histoire entière du dix-neuvième siècle ont bien montré ce qu'elle avait de factice ou d'artificiel. Ceux qui s'efforcent aujourd'hui de la reconstituer par des moyens, non pas précisément moins violents, mais, je le répète, plus hypocrites, comme, par exemple, en étranglant doucement la liberté d'enseignement, n'y réussiront pas, eux non plus, et ce que n'ont pu ni le dragon, ni le bourreau, l'instituteur laïque ne le pourra pas davantage, ni le clergé constitutionnel ou « national », — si jamais on brisait les liens qui le rattachent à Rome.

Au contraire, et comme autrefois, c'est une cause de division nouvelle qu'on introduirait parmi nous. Une Église « nationale » aurait d'abord contre elle tous ceux qui par-

tagent les opinions que nous venons d'exprimer, et qui ne conçoivent pas qu'une Église puisse vivre, sans cesser d'en être une, dans la dépendance de l'État. Elle se heurterait aux mêmes résistances qu'autrefois le « gallicanisme » ou la « constitution civile » du clergé. La papauté, comme alors, interviendrait au débat. Il y aurait schisme. Si nous avons déjà quelque peine à nous entendre sur la question des rapports de l'Église et de l'État, nous nous entendrions encore moins sur ceux d'une Église séparée avec l'Église universelle. Alors comme autrefois, sur ces questions douteuses, qui flottent, pour ainsi parler, aux confins du « temporel » et du « spirituel », on verrait des prêtres, et même des évêques, revendiquer contre le pape l'autonomie de leurs opinions. Nous prendrions parti pour l'un ou pour les autres. La passion s'en mêlerait. Et le moyen même qu'on aurait cru merveilleux pour fortifier l'unité nationale, n'aboutirait qu'à la diviser plus profondément contre elle-même. De telle sorte que ce n'est plus ici seulement dans l'intérêt de la religion, c'est dans l'intérêt même de l'unité de la patrie que nous ne voulons pas d'une Église « nationale ».

Cette conclusion choquera-t-elle peut-être quelques « nationalistes », et la trouveront-ils

pour le moins paradoxale ? Et, en effet, elle le serait, si plutôt ils ne se méprenaient à la fois sur la nature du « catholicisme », et sur le caractère du « nationalisme ».

Oui, si le « nationalisme » consistait dans l'orgueilleuse ou naïve admiration de soi-même, dans un isolement farouche, dans la haine de l'étranger, dans la méconnaissance des liens qui lient les nations entre elles, oui, sans doute, le « nationalisme » s'opposerait alors au « catholicisme » ; et ainsi l'ont conçu jadis, en des temps plus ou moins anciens, les Églises qu'on appelle « séparées » : la grecque, par exemple, ou encore l'anglicane. Un Anglais se croit plus anglais de ne pas être « papiste » ; et d'ailleurs il plaint moins les « papistes » d'être catholiques que de ne pas être Anglais. Mais le « nationalisme » — puisque « nationalisme » il y a — ne consiste pas plus en tout cela que l'indépendance du caractère et la véritable individualité ne consistent à se conduire comme si l'on ne ressemblait à personne et qu'on fût seul de son espèce au monde. Il ne consiste, si l'on veut s'en faire une idée juste, que dans le sentiment des nécessités permanentes ou actuelles qui conditionnent l'existence d'une nation comme telle, et ces nécessités n'ont rien d'incompatible avec une

conception plus haute, plus générale, et plus généreuse des destinées de l'humanité. Je ne crois pas, moi qui écris ces lignes, être suspect d'avoir mollement défendu l'idée de patrie, et au contraire, dans un temps où beaucoup de nos « nationalistes » d'aujourd'hui, s'ils ne la traitaient pas précisément de préjugé d'un autre âge, ne s'émouvaient guère des assauts qu'on lui donnait déjà de toutes parts, je n'ai pas été des derniers à dénoncer le danger. Mais la « religion de la patrie », comme on l'appelle quelquefois, ne saurait suffire aux aspirations de l'âme humaine ; et celui-là ne serait pas un homme dont le regard n'aurait jamais dépassé l'horizon de ses frontières ou de son ciel natal.

Aimons donc la patrie ! et aimons-la comme on fait quand on aime passionnément, je veux dire : aimons-la d'un amour constamment attentif, ombrageux et jaloux. Aimons-la pour elle, et parce qu'elle est elle ! Aimons-la pour tout ce que nous lui devons dans le présent comme dans le passé ! Aimons-la pour tout ce que sa prospérité, sa grandeur et sa gloire ajoutent, en quelque manière, à nos raisons de vivre. Nous vivons de sa vie autant que de la nôtre ; tout ce qui l'atteint nous touche ; et on en connaît qui sont morts de ses malheurs ou de

sa diminution. Mais prenons garde pourtant qu'elle n'est pas tout, même en ce monde, et bien moins encore au regard de l'éternité. S'il nous la faut défendre contre les attaques de l'« internationalisme », rendons-nous compte que l' « internationalisme », si nous savons l'entendre, a, lui aussi, sa raison d'être ! Il y a des choses qui ne sauraient acquérir tout leur développement et toute leur signification qu'en devenant « internationales ». Une politique, une littérature, un art peuvent être « nationalistes » ou « nationaux ». Peut-être même doivent-ils l'être ! Mais ni la science, ni la morale, ni la religion ne le doivent, et ne le pourraient quand elles le voudraient. Il y a un art allemand et une littérature anglaise ; il ne saurait y avoir de science « russe », de morale « américaine », ou de catholicisme « français ». En admettant même que l'on se servît un peu abusivement de ces noms pour désigner des particularités locales ou des singularités de forme, qui n'atteignent pas le fond des choses, l'objet de la religion, de la morale et de la science n'en serait pas moins toujours de tendre à l'universalité. Si elles le perdaient de vue, c'est elles qui cesseraient d'être la science, la morale et la religion. Et je vois bien ce qu'il en coûterait à la religion, à la

morale et à la science, mais, en vérité, je serais curieux de savoir ce que le « nationalisme » y gagnerait.

Ai-je besoin, après cela, de montrer que l'enseignement du catholicisme n'a rien, dans son universalité, qui ne se puisse concilier avec le nationalisme le plus exigeant ? Si, dans le cours de l'histoire, l'organisation politique du catholicisme a été parfois trop exclusivement italienne, — et, disons-le respectueusement, mais sans détour, si peut-être elle l'est encore, — il n'y a rien là qui tienne à l'essence du catholicisme, et pas un iota ne serait changé à la doctrine, si, comme on l'a demandé plus d'une fois, les nations ou fractions de nations catholiques étaient représentées, dans le Sacré Collège et dans la curie romaine, au prorata de leur population de fidèles. C'est aussi bien ce qui se prépare présentement, mais lentement ; et ce sera dans l'avenir, selon toute apparence, un des effets du développement du catholicisme en Angleterre et en Amérique. En attendant, et aussi longtemps qu'il continuera d'enseigner « qu'il faut rendre à César ce qui appartient à César », et que « toute puissance vient de Dieu », le catholicisme romain ne désaffectionnera ni de leur souverain les sujets du tsar de

toutes les Russies, ni de leur constitution ou de leurs institutions les électeurs américains. Aux uns comme aux autres, si jamais ils en manquaient, il fournira plutôt de nouvelles raisons d'aimer leur patrie, cette patrie contre laquelle il n'a jamais admis que nous eussions ni droit ni titre, et aux persécutions de qui, tout ce qu'il nous permet d'opposer, c'est la résignation, l'exil ou le martyre. Cette forme de « nationalisme » en vaut peut-être une autre ! Car elle dérive le patriotisme d'une source plus haute ; elle lui donne, en en faisant un devoir parmi les autres devoirs, une force obligatoire que ne saurait lui communiniquer l'enseignement d'une Église « nationale » ; et elle l'épure en le dépouillant de tout ce que l' « impérialisme », le « chauvinisme » ou le « jingoïsme » y mêlent, eux, au contraire, d'orgueil, de haine et de cupidité.

Que l'on cesse donc d'opposer l'un à l'autre, ou plutôt d'entrechoquer l'un contre l'autre, dans une antithèse aussi perfide qu'elle est mal fondée, ces deux termes de « nationalisme » et de « catholicisme ». Ils ne se sont nulle part mieux accordés qu'en France, dans le pays de saint Louis et de Jeanne d'Arc. Et, parce que l'accord n'a été nulle part plus intime, c'est pour cela que, de tout temps, en

dépit du pouvoir, fût-il celui de Louis XIV ou de Napoléon, l'instinct national a résisté à la formation d'une Eglise « nationale ». C'est une chose curieuse que la persistance de l'Église anglicane à s'intituler « catholique » ! Mieux inspiré, plus logique en France, l'instinct national a compris qu'une Église « nationale » ne pouvait continuer d'être « catholique » ; ou peut-être et mieux encore, que la condition même de son « nationalisme » était de demeurer « catholique » ; et que l'unique mesure de la catholicité, c'est l'union avec Rome. Ce que l'on essayait ainsi de diviser, l'instinct national n'a pas permis qu'on le séparât. Il a compris que l'unité de la doctrine, la sainteté de la morale, la conservation de la discipline, tout cela dépendait de l'union avec Rome. Il a compris qu'en devenant, aux mains du « pouvoir civil », ce qu'on appelle un instrument de règne, une Église « nationale » cesserait tôt ou tard d'être même une Église, et ne serait plus qu'une « branche de l'administration ». Il a compris qu'au-dessus, ou, si on le veut, à côté des intérêts dont l'État a la charge, il y en a d'autres, qui sont comme le terme ou la borne de ses droits, et que, par conséquent, on ne saurait livrer à l'État. Si l'État n'est pas juge des

croyances, comment en serait-il le maître ? Et, ne pouvant nous obliger à croire, comment lui confierons-nous le soin de fixer les termes d'un *Credo ?* C'est ce que ferait pourtant une Église « nationale ». Et l'instinct national a compris que, si l'objet de la croyance était menacé par l'État, il fallait qu'il y eût dans le monde une autre autorité, d'un autre ordre, pacifique et modératrice, qui fût investie du pouvoir de définir, de déterminer, ou de défendre l'objet de la croyance. Une Église de fonctionnaires pourrait-elle être cette autorité ? Nous avons essayé de montrer qu'elle ne la serait pas. Mais, si rien n'a changé depuis lors, c'est-à-dire si la même question se pose toujours dans les mêmes termes, c'est à nous maintenant de savoir ce que nous voulons faire ; si nous tomberons dans le piège où ne sont jadis tombés ni les contemporains de Napoléon, ni ceux de Louis XIV ; et si nous sacrifierons, à l'inutile vanité d'avoir une Église « nationale », la liberté des consciences, les intérêts de la morale, et la dignité de la religion.

VI

LA FACHEUSE ÉQUIVOQUE

1904

LA FACHEUSE ÉQUIVOQUE[1]

Il est ! Mais nul cri d'homme ou d'ange, nul effroi,
Nul amour, nulle bouche, humble, tendre ou superbe,
Ne peut balbutier distinctement ce verbe,
Il est ! Il est ! Il est ! Il est éperdument !

. . . . . .

Il est ! Il est ! Regarde, âme ! Il a son solstice,
La Conscience ; il a son axe, la Justice :
Il a son équinoxe et c'est l'Égalité ;
Il a sa vaste aurore et c'est la Liberté !
Son rayon dore en nous ce que l'âme imagine,
Il est ! Il est ! Il est ! sans fin, sans origine,
Sans éclipse, sans nuit, sans repos, sans sommeil.

Renonçons, vers de terre, à créer le soleil.

Si je disais que le livre posthume de M. Auguste Sabatier : *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, n'est que le commentaire, en cinq cent soixante pages de ces vers de Victor Hugo, je me doute que l'on m'accuserait de manquer de respect à la mémoire du

1. Auguste Sabatier, *les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*. Paris, Fischbacher, 1904.

« feu doyen de la faculté de théologie protestante de Paris ». Et, en effet, Auguste Sabatier n'est pas Victor Hugo. Je veux dire qu'il y a, dans *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, une solidité d'érudition, une connaissance de l'histoire et de la théologie, une vigueur ou plutôt une subtilité de raisonnement, que l'on chercherait en vain dans l'œuvre du poète : *Religions et Religion*. Mais, après cela, dans le poème du sénateur et dans la longue dissertation du doyen, c'est bien la même inspiration qu'on retrouve, c'est la même thèse ; — et surtout c'est la même fâcheuse équivoque.

Cette équivoque, on la retrouverait dans l'œuvre entière de Renan, dans ses *Études d'histoire religieuse*, dans sa *Vie de Jésus*, dans ses *Origines du christianisme*. Si l'on en cherchait l'origine, on découvrirait que l'introducteur dans la philosophie religieuse n'en est autre que Schleiermacher. Il s'en est fallu de bien peu qu'elle n'emportât un éclatant triomphe, voilà dix ans passés, au congrès de Chicago. Beaucoup de pasteurs, et même quelques prêtres, s'en servent aujourd'hui comme d'un voile pour se dissimuler à eux-mêmes l'indécision ou le flottement de leur pensée. C'est dans ces conditions, et pour toutes ces

raisons, qu'on a pensé qu'à l'occasion des *Religions d'autorité*, il ne serait pas inutile, sinon de dissiper l'équivoque, mais en tout cas de la dénoncer ; — et, sans examiner aujourd'hui le fond de la doctrine, c'est tout ce qu'on a voulu faire dans les pages qui suivent.

I

L'opération par laquelle on l'obtient est très simple, et non moins ingénieuse que simple. Vous prenez, l'une après l'autre, toutes les « religions », — au pluriel ; vous les videz de leur contenu positif; et le néant qui vous reste, vous le baptisez, si j'ose ainsi dire, du nom de « religion », — au singulier. Il apparaît alors que, « les religions » étant une chose, « la religion » en est le contraire, ou réciproquement ; et le progrès de la seconde n'est que la conséquence de la destruction des premières. Précisons par un exemple, et ne l'empruntons pas au christianisme : l'opération le concerne, comme les autres religions, mais la méthode le dépasse. Du bouddhisme ou du mahométisme, nous commençons donc par retrancher Mahomet ou Çakya-Mouni : Mahomet, qui n'était après tout, comme le dit Voltaire, que « de chameaux un grossier conducteur », et

Çakya-Mouni, qui n'est peut-être qu'un « mythe solaire ». Nous démontrons alors que le *Lalita Vistara*, je suppose, ou le *Coran*, ne sont que des livres comme les *Mille et une nuits*. Après quoi, si nous libérons le mahométisme et le bouddhisme de toutes les contraintes dogmatiques ou rituelles qu'ils ont héritées de la tradition, et qui en ont maintenu l'intégrité ou l'identité de fond à travers les âges, on demande ce qui reste ? Et le bon sens répond « rien du tout », ou du moins « pas grand'-chose ».

Mais, au contraire, nous disent les théologiens de l'équivoque, « il reste tout » ! et c'est ici justement que commence, avec la « religion de l'esprit », la vraie religion, et la seule qui soit digne de ce nom. Elle s'édifie sur ce néant même ; et c'est précisément en niant les « religions » qu'elle s'affirme comme « religion ». Libérée désormais du corps mort qui l'alourdissait, c'est alors qu'elle prend son essor vers les régions supérieures.

Homme ! qu'est-ce que c'est que tes cérémonies
Misérables, devant les choses infinies ?

. . . . . .

Crois-tu féconder l'ombre en y semant des rites,
Des formules de nuit sur du brouillard transcrites ?

. . . . . .

Toute religion n'est qu'un avortement
Du rêve humain, devant l'être et le firmament.
Le dogme, quel qu'il soit, juif ou grec, rapetisse
A sa taille le vrai, l'idéal, la justice !

Et voilà pourquoi nous ne les atteignons, ou nous ne pouvons espérer de les réaliser, qu'en les dégageant, — vérité, justice, idéal, et Dieu même, — de la formule qui les emprisonne, ou qui les comprime plus qu'elle ne les exprime, et du dogme qui ne les traduit qu'en les rétrécissant ou, pour mieux dire encore, et avec Spinoza, qui ne les « détermine » qu'en les niant : *Omnis determinatio negatio est.*

On ne manque point d'apparentes raisons pour justifier logiquement, et même historiquement, cette espèce de scepticisme mystique.

D'où procède, en effet, dans l'histoire, la diversité de tant de religions qui, toutes ou presque toutes, se disent et se croient chacune la seule vraie ? qui se jettent l'anathème au nom de cette conviction ? et qui toutes, cependant, quand on les examine, vont ou tendent au même objet ? Elle procède uniquement de ce que, ce « même objet » leur étant à toutes inaccessible, il le leur est inégalement. C'est bien le même objet

qu'elles se proposent toutes d'atteindre, mais « il les fuit d'une fuite éternelle » ; et, n'y pouvant jamais atteindre, leur diversité n'est donc que l'expression de la diversité des efforts qu'elles ont tentés pour l'atteindre. La nature et le succès de cet effort ont dépendu des circonstances. Nous connaissons des races plus « guerrières », et des races plus « artistes » que d'autres ; il y en a également de plus religieuses. Quelques hommes, Isaïe, Çakya-Mouni, Socrate, Jésus, Mahomet, ont exercé plus d'action que d'autres sur leurs semblables, à une plus grande profondeur, et, par conséquent, une action plus durable. Et des temps enfin se sont vus dans l'histoire, — temps malheureux, en général, temps de détresse et de souffrance, — où l'humanité a senti, plus étroitement qu'en d'autres, sa dépendance à l'égard de Dieu. Ce sont toutes ces circonstances qui ont en quelque manière façonné les « religions ». Toutes imparfaites, mais diversement et plus ou moins imparfaites, les « religions » ne sont et ne peuvent être que des « approximations » de la vérité.

Mais pourquoi donc, s'il en est ainsi, n'essaierions-nous pas de les réduire en quelque sorte au même dénominateur? *Facies non*

omnibus una Nec diversa tamen... Si l'objet est le même, pourquoi n'y tendraient-elles pas toutes, et nous avec elles, par le même chemin? Puisque la vérité qu'elles cherchent est de telle nature qu'aucune formule, aucun dogme, aucun symbole, aucune « confession de foi » ne saurait l'exprimer, et, pour ainsi dire, l'enclore ni la contenir tout entière, pourquoi ne renoncerions-nous pas, précisément, à la « formuler! » Plus de « formules », puisque ce sont les « formules » qui s'opposent, qui se contredisent, et qui se combattent! Toutes les discordes ne sont venues que d'avoir essayé d'emprisonner Dieu dans un *Credo*. N'ayons donc plus de *Credo*! Fondons « la religion de l'esprit » sur les ruines des « religions d'autorité », la vraie religion sur l'élargissement de Dieu. Et si les religions positives s'étonnent ou s'indignent d'être ainsi traitées, contentons-nous de leur faire observer que, cette manière étant la seule pour elles de se « réconcilier » avec la science, la critique et l'histoire, elle est donc la seule qu'elles aient de durer en se continuant, et de se développer en marchant avec « le progrès ».

Car c'est une autre raison que l'on se donne de perpétuer l'équivoque; et si quelqu'un

demande comment les « religions d'autorité », ainsi dépouillées de tout ce qui les constituait sont encore des ou une « religion », la réponse est bien simple ; et on nous dit qu'elles ont « évolué ».

Certes, ce n'est pas nous, on le sait, qui nierons la réalité du devenir ou de l'évolution dans l'histoire. Nous savons que les mots eux-mêmes « évoluent », — nous l'avions ouï dire avant Arsène Darmesteter, — et, avec les mots, les choses qu'ils représentent; et, avec les choses, les idées que nous nous en formons. Mais qu'est-ce au juste qu' « évoluer » ; et, par exemple, dirons-nous qu'il y ait jamais « évolution » de soi-même à son contraire? J'admets sans difficulté que le mot de « religion » n'ait pas aujourd'hui pour nous, — Français ou Allemands, Italiens ou Espagnols du vingtième siècle, Anglo-Saxons ou Russes, — le sens qu'il avait jadis pour les Romains, de qui nous l'avons emprunté. Je conviens encore que nous ne l'employons pas toujours ni tous aux mêmes usages : et, assurément, quand nous parlons de la « religion de l'art », ou de la « religion de la souffrance humaine », nous ne l'entendons pas de la même manière que quand nous parlons de la « religion de Mahomet »

ou de la « religion » tout court. Il y a, comme on dit, une nuance, et même plus qu'une nuance. Mais, ce mot, pouvons-nous le faire servir à dire exactement le contraire de ce qu'il a signifié jusqu'ici ?

« La loi de notre être, nous dit quelque part Auguste Sabatier, est la loi de Celui qui nous appelle à la vie. » Et, en passant, je ne puis m'empêcher de faire observer que lui, Sabatier, le dit bien, mais il n'en sait rien ! « La loi divine et la loi humaine sont essentiellement identiques. » Il n'en sait rien encore ; et l'affirmation contradictoire aurait exactement la valeur de la sienne. « Et c'est, continue-t-il, cette loi immanente qui, à mesure que l'homme en prend plus clairement conscience, le constitue nécessairement et à la fois dépendant en tant qu'être créé, et libre en tant qu'être spirituel et moral. » Comment sait-il ? et d'où ? ce que c'est que « d'être créé » ? Et il termine sa phrase : « La religion, c'est la conciliation vivante et heureuse de la dépendance et de la liberté. » Je le veux bien ! Mais je dis qu'aucune religion n'a cru qu'elle consistât en cela. Et je ne nie point qu'à l'encontre de toutes les religions, un bon esprit puisse le croire, ni qu'Auguste Sabatier fût un excellent esprit ! Mais je dis qu'ainsi défi-

nie, sa « religion » n'en est pas une ! Elle est autre chose ! Et veut-on que je dise qu'elle est quelque chose de plus? et de mieux? Je le dirai donc ! Mais elle n'est pas une « religion », bien loin d'être « la religion » ; et nous voilà ramenés à la fâcheuse équivoque.

On n'en sort pas, mais on s'y rengage d'une autre manière, et, pour ainsi parler, on s'y enfonce, quand on nous dit enfin : « Si la vérité est la sœur divine de la justice, — et je ne demande pas à l'auteur de cette belle phrase, puisqu'il est mort, ce que c'est que des « sœurs divines » sans un Dieu qui les engendre ? — il y a une égale piété dans le labeur qui mène à l'une et dans celui qui mène à l'autre, ou plutôt l'une et l'autre supposent le même effort moral. »

Soit encore, et j'y consens, quoique d'ailleurs je ne comprenne pas très bien ce que signifie cette rhétorique onctueuse. Pascal, qui s'y connaissait, en science comme en religion, n'a jamais cru qu'il y eût « une égale piété », dans le labeur qui l'acheminait à la découverte des lois de l'équilibre des liquides, et dans les effusions de reconnaissance que lui inspirait le miracle de la Sainte Épine. La « science » est une chose, la « religion »

en est une autre ; et je suis, par hasard, de l'avis de Sabatier, quand il dit que de « travailler à concilier les doctrines d'autorité avec la science moderne,... c'est vouloir souder une motte de terre à une barre de fer. » Oui, je suis de son avis, quoique je trouve sa métaphore étrange ! Et quand il nous dit après cela : « La science dans la piété, c'est la théologie scientifique », j'entends bien qu'il croit avoir trouvé, lui, cette « conciliation » qu'il déclarait tout à l'heure impossible ! Et je ne lui en dispute pas le droit ! Et je n'examine pas sa doctrine ! Et je veux bien qu'elle soit la vraie ! Mais je dis encore, et je répète, que sous le nom de « piété », comme tout à l'heure sous celui de « religion », c'est de tout autre chose que de « religion », et de « piété », qu'il s'agit. Et, puisqu'il s'agit d'autre chose, je me plains qu'on use des mêmes mots ! Et je demande qu'on en cherche d'autres ! et, tout grossièrement, je demande que sous une marque, ou, comme on dit de nos jours, sous une « firme » connue, qui est celle de la « religion », on n'insinue pas des idées qui sont le contraire de toute « religion ». Rationalistes, athées, libres penseurs, soyez-le, si vous le voulez, et si vous croyez devoir l'être ! Mais soyez-le franchement, ouverte-

ment ; et d'abord, et pour cela, commencez par ne pas être « doyen d'une faculté de théologie protestante ». Vous ferez bien aussi, si vous l'êtes, de n'y pas enseigner le dogme.

II

Après tant de travaux accumulés, depuis plus de cent ans, sur la philosophie et sur l'histoire des religions, ce serait vraiment une duperie si nous n'étions pas en état de dire quels ont été dans l'histoire, et quels sont, par conséquent, dans la totalité jusqu'ici vécue de l'expérience humaine, les caractères essentiels du phénomène religieux. On a donné beaucoup de définitions de la religion, et, sans doute, on en donnera beaucoup encore. C'est qu'en effet, humainement parlant, on ne connaît guère de phénomène plus complexe que le phénomène religieux, dans la psychologie comme dans l'histoire ; et je tiens que la science, ou l'érudition, pour mieux dire, est fort éloignée d'en avoir épuisé la richesse. Je n'en voudrais au besoin d'autre preuve que celle que j'en trouve dans le livre d'Auguste Sabatier. Il y a des choses tout à fait neuves ;

il y en a d'originales et de fortes dans les chapitres qu'il a intitulés : *Le dogme protestant de l'autorité*. D'autres en trouveront d'autres ; et, comme d'ailleurs il y a des raisons pour qu'en continuant de durer le phénomène continue de se développer, et de se compliquer encore, ce serait gravement se tromper que d'en borner dès à présent la connaissance à ce que nous en savons. Mais nous pouvons cependant le définir par ses traits généraux, ou plutôt, et de quelque complexité qu'il s'enrichisse, nous pouvons dire à quelles conditions il faudra toujours que la définition s'en conforme et réponde ; et, par exemple, nous pouvons dire hardiment que, n'y ayant pas eu dans l'histoire, il n'y aura pas dans l'avenir de « religion personnelle » ; il n'y aura pas de « religion naturelle » ; et il n'y aura pas de « religion sans autorité ».

« Il n'y a pas de religion personnelle » : — c'est ce que j'essayais naguère de montrer en parlant de la *Religion comme sociologie*, et que l'on ne peut pas plus être seul de sa religion que de sa famille ou de sa patrie. Bouddhiste ou musulman, chrétien, catholique ou protestant, quiconque a la prétention d' « avoir son petit religion à part soi », n'est que l'hérétique de la grande ; et l'ortho-

doxie est nécessairement collective. Cela ne veut pas du tout dire, comme on feint quelquefois de le croire, qu'il n'y ait pas de place, dans les religions constituées, pour l'initiative individuelle ; ni que la soumission du fidèle à la croyance commune soit ce qu'on appelle emphatiquement « l'abdication de son autonomie. » Les vies des saints et des saintes du catholicisme suffisent à proclamer le contraire. Quelle variété ! Quelle diversité ! et je serais tenté de dire : Quelle contrariété ! C'est là qu'on voit en combien de manières un homme peut différer d'un autre homme ! L'acceptation d'une croyance, et même d'une discipline commune, n'empêche pas plus la libre manifestation de l'individualité que les lois de l'anatomie n'empêchent les visages humains de se diversifier depuis la laideur de Caliban jusqu'à la beauté de Miranda. « L'autonomie » n'est pas « l'anarchisme ». Mais ce que l'on veut dire quand on dit qu'il n'y a pas ni ne saurait y avoir de « religion personnelle », c'est qu'il n'y a pas, ou qu'il n'y a jamais eu de religion qui ne fût un rassemblement, pour ainsi dire, ou un groupement d'êtres humains autour de la même croyance : — et c'est ce que la logique nous démontrerait avec une évidence entière, si

l'histoire ne nous le prouvait avec encore plus de clarté.

On aura donc beau nous répéter avec Auguste Sabatier : « Qu'est ce que la foi, j'entends la foi personnelle et vivante, sinon l'appropriation individuelle de la vérité ? Comment donc la foi serait-elle autre chose que subjective ? Et la certitude chrétienne peut-elle se trouver hors du ressort de ma conscience ? Vous avez peur que ce fondement ne soit pas solide ? Mais de quelle nature est le fondement de la morale. Admettez-vous qu'il y ait rien de plus solide que le sentiment du devoir ? Une autorité extérieure en morale pourrait-elle jamais atteindre à cette sécurité profonde et douce dont jouit une conscience qui voit clairement son devoir et qui l'accomplit ? Si la morale ne souffre pas du caractère subjectif de son principe, pourquoi la religion en souffrirait-elle, surtout dans le christianisme où elle arrive à s'identifier avec la plus haute morale et à former avec celle-ci une idéale unité ? » Ce ne sont là que des mots ; et nous nous enfonçons plus avant que jamais dans l'équivoque.

Équivoque sur le mot de foi ! Équivoque sur le mot de « morale ! » Équivoque sur le mot de « conscience ! » On demande si « la

certitude chrétienne peut se trouver hors du ressort de ma conscience » ? C'est demander s'il se trouve « hors du ressort de ma conscience » quelque certitude, et par suite quelque vérité, de quelque nature que ce soit. Et il est bien certain, entre autres choses certaines, qu'aucune certitude n'existe pour moi qu'autant qu'elle est saisie par moi. Mais si, par hasard, elle n'était pas saisie par moi, son objet n'en existerait pas moins, en dehors et indépendamment de moi. Evidemment, je ne suis pas certain de la réalité de la fonction glycogénique du foie, si je n'en ai jamais entendu parler ! En sera-t-il moins vrai que le foie des vertébrés élabore du sucre ? Pas plus en morale qu'en physiologie, ce n'est donc la « conscience » que nous en avons qui fait la vérité des choses, et pas plus en religion qu'en morale. L'authenticité des Évangiles ou la divinité du Christ ne dépendent, ni de ce que j'en pense, ni de ce qu'en pensait Auguste Sabatier, ni de ce qu'en pense « personnellement » aucun de nos semblables. Elles sont ou elles ne sont pas, et je les connais ou je ne les connais pas, mais mon adhésion ou mon refus d'y croire n'y saurait rien changer. Il n'y a pas de « religion personnelle », en ce sens que les vérités que toute reli-

gion propose à ses fidèles sont des « vérités impersonnelles. » Elles le sont d'une autre manière, et à un autre titre, mais elles le sont au même degré que les vérités de la physique ou de la géométrie. Et je vois bien qu'Auguste Sabatier, tout le long de son livre, a essayé de les dépouiller de ce caractère, mais il n'y a réussi que dans la mesure où il s'écartait de la notion même de « religion ». Pour un musulman comme pour un chrétien, les vérités premières de sa religion sont aussi certaines que pas un des axiomes d'Euclide ; et quand on essaie d'ébranler cette certitude, ce n'est plus seulement le caractère « impersonnel » de toute religion que l'on nie, mais c'en est du même coup le caractère « surnaturel ».

Car « il n'y a pas de religion naturelle » ; — et cela ne veut pas dire que la raison de l'homme, réduite à ses seules ressources, ne puisse atteindre et connaître quelque chose de Dieu. Je crois même, ou plutôt je suis sûr, en ce qui regarde le catholicisme, qu'un canon du concile du Vatican a décrété d'anathème, et par suite noté d'hérésie, quiconque soutiendrait le contraire. *Si quis negaverit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis lumine ab homine certo cognosci posse, anathe-*

ma sit. Mais on veut dire que la religion commence en quelque sorte au point précis où s'arrête la connaissance naturelle ; et que, par conséquent, une religion n'en est pas une, qui ne pose pas, à son point de départ, la nécessité, la vérité, la réalité du « surnaturel ». Non seulement, quant à sa forme, toute religion est collective, mais, quant à son essence, il n'y a de religion que du surnaturel. En quelque manière que ce soit, toute religion, toutes les religions affirment « qu'il y a dans le monde plus de choses que notre philosophie n'en saurait atteindre » ; et qu'une partie de ces choses leur a été « révélée ». C'est même là ce qui distingue expressément une religion d'une philosophie. La philosophie de Platon est peut-être très supérieure à la religion des Cafres ou des Hottentots, mais la religion des Hottentots ou des Cafres est une « religion », et la philosophie de Platon n'est qu'une philosophie. La définition de la religion ne peut être conçue, l'idée même n'en peut être formée qu'en fonction du surnaturel. Je ne parle point ici en croyant, je parle en historien ou en observateur. Point de religion sans une affirmation du surnaturel qui la fonde ! Supprimer l'une, c'est anéantir l'autre. Et derechef, si nous prétendons conserver

l'une en niant l'autre, nous voilà ramenés à l'éternelle équivoque.

C'est aussi bien sur ce point que l'auteur des *Religions de l'autorité et la religion de l'esprit* semble avoir été lui-même le moins certain de sa propre pensée. Il avait écrit, dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion:* « La science est dans un devenir perpétuel. Si parfois elle en vient à fermer à la piété des perspectives chères et familières, elle lui en ouvre nécessairement de nouvelles. Si elle lui retranche de vieilles béquilles, elle lui donne des ailes... Plus la science progresse, plus elle met dans les choses de l'ordre, de l'harmonie et de la pensée. Elle ne peut créer qu'un Cosmos de plus en plus intelligible, et par conséquent susceptible d'une interprétation toujours plus religieuse. « Il revient sur cette même idée dans un passage des *Religions de l'autorité* : « De nos jours, on a beaucoup parlé de la religion de la science : on a même dit qu'elle finirait par abolir et remplacer toutes les autres. Cela n'est pas vrai, d'abord parce que la science n'est pas plus tout dans la vie que la pensée n'est tout dans l'âme ; ensuite, parce que ceux qui parlent ainsi, parlent de la science le plus irréligieusement du monde. Il n'en est pas moins vrai que l'objet

de la science est éminemment religieux, et que le culte de la science fait partie de la religion intégrale. La vraie religion de la science n'est pas celle qui en déifie les résultats éphémères ou la puissance matérielle, mais celle qui considère comme divine la recherche elle-même, l'ascension continue de l'esprit vers plus de lumière. »

On ne peut se faire à cette manière de jouer sur les mots de « science » et de « religion » ! Si la science, — et je crois que c'en est la définition même — a pour objet, non pas précisément d'enchaîner la nature sous des lois immuables et véritablement d'airain, mais d'éliminer de la série des effets et des causes la possibilité du surnaturel, et si toute religion est l'affirmation de ce surnaturel, il n'en faut certes pas conclure que la science et la religion soient contradictoires ou adverses ! mais on ne peut concevoir ce que c'est qu'une « interprétation religieuse de la science », et bien moins encore une « théologie scientifique ». Une « théologie scientifique, ce serait une théologie qui n'en serait plus une, — une « théodicée », comme on disait dans l'école éclectique, — la science du Dieu que le raisonnement ou la raison nous « enseignent » plus qu'ils ne nous le « révèlent ». Et pour une

« interprétation religieuse de la science », elle n'est, et ne peut être qu'un commentaire perpétuel du *Cœli enarrant gloriam Dei*, un pur déisme », la « religion », — qui n'en est pas une, — de Voltaire, de Bernardin de Saint-Pierre, et de Jules Simon. Ici encore, c'est le positivisme chrétien, ou plutôt c'est le positivisme sans épithète, c'est Auguste Comte qui a raison. La religion n'est rien si elle n'est pas l'affirmation de l'action de Dieu dans le monde. Et il ne sert de rien de dire à ce propos que « percevoir l'action de Dieu dans l'âme humaine et dans le cours des choses, c'est l'affaire du cœur pieux ! » La piété ne crée pas son objet. Elle le crée si peu qu'on pourrait dire qu'en matière de religion le problème des problèmes est précisément de savoir si « l'objet de la piété » existe en dehors d'elle, quel il est, et quel témoignage ou quelles preuves nous avons de sa réalité. Sabatier ne l'a résolu qu'en l'esquivant, s'il est permis d'ainsi parler, et en s'appliquant avec toute son ingéniosité, qui était grande, aux diverses manières qu'il y ait de ne pas le poser.

J'ajoute maintenant, — et toujours sans entrer dans le fond de la question, — que, de ce qu'il n'y a pas de religion « naturelle » ni de religion « personnelle », une conséquence

en résulte, qui est qu'on ne saurait se représenter, et qu'en fait on n'a jamais vu, dans l'histoire, de « religion sans autorité ». « Il n'y a pas de religion sans autorité » : — cela ne signifie pas, nous l'avons déjà dit, que la religion se réduise ou se termine à l'exécution de ses propres commandements. Si quelques bouddhistes ou quelques musulmans l'ont cru, ils se sont mépris sur l'essence même de leur religion. Mais ce que l'on veut dire, c'est que, si la religion est chose collective, on ne saurait la concevoir sans une autorité qui soit investie du droit, et du pouvoir, de réduire à l'unité les opinions dissidentes. Et, si l'on ne sache pas de religion qui ne soit une affirmation du surnaturel, cela veut dire qu'il ne saurait y avoir de religion sans une autorité, sans un livre, ou une Église, ou un homme, auquel il appartienne de maintenir, de préciser, ou de développer cette affirmation. C'est aussi bien ce qu'Auguste Sabatier lui-même a dû reconnaître dans ses chapitres sur *l'Autorité dans le dogme protestant.* Luther, Zwingle et Calvin, sans rien dire des moindres, n'ont pas eu plus tôt proclamé « l'autonomie » de la conscience chrétienne, qu'il leur a fallu réagir contre l'esprit d' « anarchisme » qu'ils avaient déchaîné, et soumettre, non seulement à l'autorité de

la Bible, mais à celle de leurs *Symboles* ou de leurs *Confessions de foi*, cet esprit d'indépendance, ou pour mieux parler de révolte qui les avait eux-mêmes détachés de Rome. Ils ont fait mieux encore ! Et on sait que pendant longtemps leur prétention, et celle des Églises qui étaient sorties d'eux, a été de se donner pour la « véritable Église », l'Église évangélique, la succession légitime des apôtres, et le dépôt de l'autorité.

Je ne comprends donc pas que l'on vienne après cela nous dire, avec Auguste Sabatier : « On écartera dès l'entrée tous les arguments *a priori*, abstraits ou utilitaires qui encombrent ce sujet [de l'autorité en matière de religion], comme ceux-ci : Dieu, ayant donné une révélation surnaturelle aux hommes, a dû instituer une autorité, surnaturelle également, pour la conserver sans altération et l'interpréter sans erreur ; ou bien : la plus grande partie de notre savoir provient du témoignage des autres ; nous vivons de l'autorité ; donc il *doit* y avoir, — c'est lui qui souligne, et il s'en prend ici au livre de M. Balfour sur *les Bases de la croyance*, — une autorité infaillible pour nous apprendre la vérité religieuse ; ou encore, — et ceci est à l'adresse du christianisme social ou de la démocratie chrétienne : — les bien-

faits de l'Église et les effets de la Bible sont excellents, donc il *faut* que l'Église ou la Bible, ou toutes les deux ensemble, aient été instituées par un acte miraculeux de Dieu même ». Et il ajoute, je ne sais si je dois dire négligemment ou dédaigneusement : « Il suffit d'analyser de telles argumentations pour voir, ou qu'elles tournent dans un cercle vicieux, supposant ce qu'il faudrait démontrer, ou qu'elles sont insuffisantes, parce qu'il y a une distance infinie entre les prémisses et la conclusion. »

En vérité, l'illusion est étrange ! Je ne retiens que le premier de ces trois arguments : « Dieu, ayant donné une révélation surnaturelle aux hommes, a dû instituer une autorité surnaturelle pour la conserver sans altération » ; et, bien loin d'y voir un cercle vicieux, je dis que le raisonnement me paraît irréfutable, — si seulement on admet que Dieu « ait donné aux hommes une révélation surnaturelle ». Mais précisément, me dira-t-on, c'est ce que nous n'admettons pas ! Ou du moins nous ne l'admettons que sous bénéfice d'une preuve à fournir par l'histoire ! Et je réponds à mon tour : « Dites-le donc, en ce cas ! et dites-le franchement ! » Dites que ce que vous n'admettez pas, ce n'est pas l'autorité, mais

c'est le fait même d' « une révélation surnaturelle » ! Dites-nous que les Évangiles, ou la Bible en général, n'étant « qu'un livre comme un autre », le droit que vous revendiquez, c'est le droit de le traiter comme tel, et ainsi que vous feriez une *Iliade* ou une *Enéide*. Dites-moi que tout ce que je crois, que l'objet de ma foi, n'est qu'une projection de mon rêve sur l'écran de la réalité ! Mais ne feignez pas de séparer l' « autorité » de la « révélation » qui la fonde ! N'affectez pas de n'en vouloir qu'à la première, quand c'est l'autre, au contraire, que vous vous proposez plus ou moins inconsciemment de ruiner ! Et reconnaissez enfin qu'étant sans autorité, « naturelle » et « personnelle » à la fois, votre « religion de l'esprit » n'en est pas une, mais exactement le contraire de tout ce que les religions ont été dans l'histoire.

Car, encore une fois, je ne discute pas aujourd'hui le fond de la doctrine. Contemporaines en quelque sorte, sinon de la naissance, au moins de l'enfance de l'humanité, si vous croyez que les « religions » soient destinées à disparaître un jour, et déjà, si vous croyez entrevoir les linéaments de ce qui les remplacera, dites-le ! Vous en avez certes le droit, et même, comme disait cet honnête homme de

Sacy, vous en avez le devoir. Mais ne perpétuez pas une fâcheuse équivoque. N'opposez pas la « religion de l'esprit » aux « religions de l'autorité». Il n'y a pas de « religion de l'esprit », à moins que ce ne soit un nom dont vous masquiez l'idolâtrie du Moi. Voilà bien longtemps qu'on l'a dit : il y a une manière d'aimer « l'humanité » qui n'en est une, au fond, que de se dispenser de rendre à « la patrie » ce qu'on lui doit. Pareillement, « la religion de l'esprit » n'est qu'une manière de se débarrasser des obligations que les « religions d'autorité », — c'est-à-dire toutes les autres religions, — nous imposent. Et, encore une fois, je le veux bien ! mais à une condition, qui est que vous n'usiez plus de ce mot de « religion » ; et qu'aux « religions d'autorité » vous opposiez loyalement, comme le philosophe Guyau, « l'irréligion de l'avenir », dans un livre dont je regrette, pour lui, que le contenu ne soit pas toujours aussi clair que le titre.

III

Mais alors, dira-t-on, ce n'est qu'une « querelle de mots » ! Non ! ce n'est pas une « querelle de mots » ; et d'abord parce qu'en de

semblables matières, où les mots expriment toujours des idées, il n'y a pas de « querelles de mots ». Les définitions de choses ne sont jamais des « querelles de mots ». Si toutes les religions que l'on connaisse dans l'histoire sont marquées de certains caractères, on ne peut pas donner le nom de religion à un ensemble de croyances, quel qu'il soit, où l'on ne retrouve pas ces mêmes caractères. A des choses vraiment nouvelles il faut donner des noms nouveaux, et je consens, si cela peut faire plaisir à ses admirateurs, que la « religion de l'esprit » d'Auguste Sabatier soit une chose nouvelle. Donnons-lui donc alors un nom nouveau. Et, en attendant qu'on le trouve, ou pendant qu'on le cherche, demandons-nous les raisons de cette persistance dans l'équivoque et la confusion.

Je ne veux ni croire, ni même supposer un instant qu'il y en ait de secrètes ou de politiques, et que, par exemple, on ait fait le calcul de ménager adroitement, sous le nom de religion de l'esprit, la transition de la croyance à la libre pensée. Cousin jadis l'a fait, dont le spiritualisme n'a même guère consisté qu'en cette équivoque ; et il s'en est fallu de bien peu qu'il ne réussît. La tactique de Sainte-Beuve, à cet égard, n'a pas sensi-

blement différé de celle de Cousin, si ce n'est en ce point, qu'il s'est plus complaisamment « prêté », selon son mot, et sous couleur de les mieux connaître, aux doctrines dont il a fi ni, dans ses dernières années, par se déclarer ouvertement l'adversaire. Et, telle n'a pas été, sans doute, à ses débuts, dans ses *Etudes d'histoire religieuse* ou dans ses *Essais de morale et de critique*, l'intention d'Ernest Renan, mais elle l'est devenue par la suite, et son *Marc-Aurèle*, à lui seul, suffirait pour le prouver. Mais Auguste Sabatier n'était point un « libre penseur, » puisqu'il est mort « doyen d'une faculté de théologie protestante », où l'on formait des pasteurs à l'exercice du ministère. Il s'est flatté, je n'en doute pas, on n'en doit point douter, que la « religion de l'esprit » fût vraiment une religion, et c'est ici que la question devient intéressante, quand on se demande comment il n'a pas débrouillé l'équivoque. Oui, comment n'a-t-il pas vu qu'une religion sans autorité, personnelle et naturelle, n'était pas une « religion », si même elle n'en est le contraire ? Et, s'il l'a peut-être soupçonné, quels motifs a-t-il eus de fermer les yeux à cette évidence ?

C'est d'abord qu'il n'a jamais pu se séparer entièrement de la religion, ni complètement

renoncer à tout ce que le mot même de « religion » enveloppait pour lui de « saint » et de sacré ». C'est ensuite que, tout en essayant de se railler de ceux qui concluent, « des bienfaits de l'Église et des effets de la Bible », à l'institution « miraculeuse » de l'une et à la « révélation » de l'autre, il est lui-même demeuré l'un d'eux. « A tout prendre et en fait, a-t-il écrit dans ses *Religions d'autorité*, où trouverez-vous une plus haute et plus universelle école de respect et de vertu que l'Église un moyen de consolation plus efficace que la communion des frères, un abri tutélaire plus sûr pour les âmes encore mineures ? Et quel rôle historique comparable à celui de l'Église dans l'histoire de la civilisation européenne ? D'autre part, que dirons-nous de la Bible qui ne soit au-dessous de la réalité ? C'est le livre par excellence, la lumière des consciences le pain des âmes, le ferment de toutes les réformes. C'est la lampe suspendue aux voûtes du sanctuaire pour éclairer tous ceux qui cherchent Dieu ! Aux destinées de la Bible sont attachées les destinées de la sainteté sur la terre ». Et c'est encore, et enfin, qu'en s'évertuant à dire le contraire, l'auteur des *Religions d'autorité* n'a pas pu se défaire ou se défendre de l'idée qu'à l'empire des religions sur la

terre étaient suspendues non seulement les destinées de la « sainteté», mais l'avenir même de la « morale ».

J'ai cité plus haut cette parole : « Si la morale ne souffre pas du caractère subjectif de son principe, pourquoi la religion en souffrirait-elle ? » Ce n'est là que ce qu'on appelle un argument de conversation. Sabatier n'ignorait pas, il ne pouvait pas ignorer, et, en admettant qu'il refusât d'y croire, il ne pouvait s'empêcher de sentir intérieurement, et comme instinctivement, que « la morale souffre du caractère subjectif de son principe ». Il n'y a pas plus de morale « subjective », ou comme disait Guyau, « sans obligation ni sanction », qu'il n'y a de religion « subjective » c'est-à-dire, et selon Sabatier, « sans dogme et sans autorité ». Le même Sabatier rappelle quelque part, dans son livre, un article célèbre d'Edmond Scherer sur *la Crise de la morale*. La crise de la morale n'est précisément issue que de l'effort qu'on a fait pour rendre la morale « subjective ». Nous ne sommes pas plus l'origine, la source et les juges de nos devoirs que nous ne sommes l'origine, la source et les juges des vérités que nous connaissons. On aura beau nous demander avec Sabatier, — et avec Kant : — « Admettez-vous qu'il y ait

rien de plus solide que le sentiment du devoir ? » Nous répondrons : « Quel devoir ? Envers qui ? Et pourquoi ? » Et si l'on ajoute, avec Sabatier, — et avec Rousseau : — « Une autorité extérieure en morale pourrait-elle atteindre jamais à cette sécurité profonde et douce dont jouit une conscience qui voit clairement son devoir et l'accomplit » ; nous ne ferons pas observer que l'équivoque de la pensée se traduit ici dans l'amphibologie de la phrase, dont je défie bien personne de tirer un sens satisfaisant ; mais nous demanderons pour quel motif il y aurait moins de « douceur » ou de « sécurité » à faire ce qui nous est prescrit qu'à suivre l'inspiration de notre propre conscience ? et ce que c'est d'ailleurs que la conscience elle-même, sinon la révélation que nous trouvons en nous de lois « supérieures », et à ce titre « antérieures », et en ce sens, et pour ces motifs, « extérieures » à nous ?

La réalité, c'est qu'après tant d'autres, et comme tant d'autres, dont Edmond Scherer, son maître, Auguste Sabatier, s'étant aperçu que « la morale n'était rien si elle n'était religieuse », s'est trouvé fort embarrassé quand il a eu, si je puis ainsi dire, vidé le concept de religion de son contenu positif. Renan

s'était tiré de la même aventure par des pantalonnades : « La vertu est une aristocratie, tout le monde n'y est pas tenu... Il faut que les masses s'amusent... Les sociétés de tempérance reposent sur un malentendu... Au lieu de supprimer l'ivresse, il faudrait essayer de la rendre aimable... » Mais Auguste Sabatier, qui n'écrivait pas comme Renan, ne pensait pas non plus comme lui. Il eût voulu, il a vraiment voulu sauver la morale du désastre des « religions » ; et, finalement, il n'en a trouvé d'autre moyen que de se faire de l'équivoque une espèce de dogme, ou, à tout le moins, une méthode, en conservant du nom de « religion » ce qu'il a cru qu'on en pouvait garder sans retenir la chose.

Mais la logique et l'histoire nous apprennent qu'en ce cas on n'en garde rien. Une religion, c'est un dogme et c'est une autorité, et, quand elle ne sera plus ni une autorité, ni un dogme, elle ne sera plus une religion. Il faut choisir ! Il ne faut pas vous servir du mot de « religion » comme d'un moyen d'attirer à vous, je veux dire à vos doctrines, des âmes simples qui en auraient l'horreur, si vous les leur présentiez telles qu'elles sont. Il ne faut pas répéter avec le Vicaire savoyard : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de

Jésus sont d'un Dieu. » Il ne faut pas le répéter, parce que cela ne veut rien dire ! Il ne faut pas, quand on a nié l'autorité de l'Église, de toute Église, la valeur objective du dogme, l'authenticité des Évangiles, et la divinité de Jésus-Christ, il ne faut pas venir nous dire que « l'expérience *chrétienne* est pour toutes les consciences qui l'ont faite quelque chose de moralement très clair, de fortement déterminé, que chacune d'elles retrouve non seulement en soi, mais encore dans toutes les consciences éveillées à la même vie, dans la vie intime *de tous les chrétiens*, grands ou petits, illustres ou obscurs, dans tous les âges, *dans l'âme collective de la chrétienté tout entière.* » Il ne faut pas nous le dire, parce que cela n'est pas vrai. Un chrétien n'est pas un homme qui juge Jésus plus grand que Socrate, ou qui préfère les *Évangiles* au *Coran*, les Pères de l'Église aux érotiques latins, les *Sermons* de Bourdaloue aux romans de Zola. S'il est vrai que beaucoup de gens inclineraient de nos jours à le croire, il faut les avertir qu'ils se trompent. Il faut leur répéter que la « religion » n'a jamais consisté, ne consistera jamais à enguirlander ses négations de fleurs de rhétoriques, à prier sur les acropoles, ou à pousser des soupirs éloquents vers la « catégorie de

l'idéal ». Il faut les éveiller d'une complaisance qui ressemble à de la torpeur. Et si l'on ne réussit pas tout de suite à les convaincre, on aura toujours fait quelque chose pour la vérité, pour le bon sens — et pour la clarté de la langue — en dénonçant la plus fâcheuse, la plus dangereuse, et la plus odieuse équivoque.

VII

LE MENSONGE DU PACIFISME

1905

LE MENSONGE DU PACIFISME

Dans le courant du mois de mai dernier, j'ai reçu, — non pas, je pense, à titre personnel, mais, comme directeur de la *Revue des Deux Mondes* — la lettre suivante :

Mon cher Directeur,

Le programme ci-joint coupera court, nous l'espérons, aux fantaisies des critiques qui déclarent qu'en améliorant les relations extérieures de la France et en l'enrichissant, nous l'affaiblissons !

Je tiens à vous envoyer personnellement ce programme, en vous demandant, soit de le publier, soit de le recommander aux nombreux lecteurs de la Revue des Deux Mondes.

Nous vous en serons particulièrement obligés.

Votre très dévoué

d'Estournelles de Constant.

Je ne sais, là-dessus, si mes lecteurs connaissent le sénateur baron d'Estournelles de

Constant, ancien député, ministre plénipotentiaire, membre de la Cour d'arbitrage de La Haye, et d'ailleurs, le plus galant homme du monde, mais l'un des esprits les moins justes que j'aie rencontrés. A vrai dire, je ne sache guère que M. Louis Havet, de l'Académie des Inscriptions, qui le soit moins encore, ou mon autre confrère, de l'Académie des sciences morales, le vénérable M. Frédéric Passy. Adjoignons-leur le professeur Charles Richet, avec l'Anglais sir Thomas Barclay, et, — rencontre imprévue de la métrique latine avec la physiologie générale, — ils formeront à eux cinq ce que nous appellerons l'état-major du pacifisme.

Le « Pacifisme », en un seul mot, ce n'est qu'un barbarisme, mais, en deux mots, c'est l'amour de la paix, ou si l'on le veut, et plus franchement, c'est la peur de la guerre. Aux yeux des pacifistes, la guerre, toute espèce de guerre, — à l'exception cependant de la guerre intérieure, guerre de classes, guerre civile, pour les « horreurs » de laquelle ils sont pleins d'une inexplicable indulgence, — n'est qu'une forme de la barbarie, ou comme qui dirait une déplorable survivance du plus lointain passé de notre race, quelque chose d'analogue à l'anthropophagie, par exemple,

et, généralement, à tout ce qui se peut concevoir de plus touareg ou de plus néo-calédonien. Telle est du moins leur opinion, et je la crois anthropologiquement fausse ; mais avant d'en montrer la fausseté, je voudrais bien savoir, non pas de quel droit les pacifistes la professent, — puisque sans doute on a toujours le droit de déraisonner ; — mais de quel droit ils considèrent tous ceux qui ne la professent pas avec eux, comme de purs imbéciles ou de simples coquins.

Là en effet, et tout d'abord, est le mensonge de leur doctrine. Tandis que nous rendons une entière justice à la générosité, mais surtout à la modernité de leurs intentions, et qu'en somme nous ne leur reprochons que d'ignorer la nature humaine et l'histoire, eux, pour mieux enseigner leur chimère, et pour s'assurer une perpétuelle matière à leurs déclamations sentimentales, ils commencent par imaginer, ou par inventer, ce que l'un d'entre eux appelait naguère le « militaire professionnel », une bête féroce, altérée, par nature, du sang des autres hommes, prête à tous les excès pour satisfaire ses appétits brutaux, et dont le grand crime, dans le passé, serait précisément d'avoir attaché les idées de grandeur et de gloire, de courage et d'héroïsme, de

sacrifice et de vertu, de maîtrise et d'empire de soi-même, de générosité, de dévouement, d'abnégation, de mépris de la douleur et de la vie, à ce qui ne serait, en somme, de son vrai nom, qu'instinct animal de pillage et de meurtre. On a beau jeu de démontrer là-dessus que ce genre de « professionnel » n'est qu'une espèce de fauve ; et rien n'est plus facile ni plus avantageux, dans les réunions solennelles ou dans les banquets pacifistes, que d'ameuter contre lui le sentiment populaire. Car, on a tout de suite pour soi, d'abord tous ceux qui ont gardé de la caserne ou du régiment un mauvais souvenir ; on a tous ceux qui ne se soucient pas, le cas échéant, de « défendre la patrie » aux dépens de leur peau ; et pourquoi n'ajouterais-je pas ? on a tous ceux qu'offense, dans nos démocraties envieuses, comme une injure à leur veston et à leur caractère laïque, le peu de prestige que conservent encore l'uniforme, l'épaulette et l'officier ? C'est en effet cette envie qui s'exprime, et nul autre sentiment, quand on revendique, du haut de la tribune ou dans les journaux, la « suprématie du pouvoir civil », de même que, quand on parle de la « suprématie du pouvoir laïque », on ne l'entend, au fond, si l'on y pouvait réussir, que de la destruction du sentiment religieux.

Si nous faisons ce rapprochement, c'est qu'un autre sophisme, ou un autre mensonge, non moins habituel aux pacifistes que le précédent, est de supposer, ou de feindre de croire que quiconque défend l' « institution militaire », celui-là, s'il n'est pas pour le moins capitaine de cavalerie, n'en a de raison que l'utilité qu'il y trouve pour soutenir « l'institution religieuse », et généralement toutes les institutions qu'on est convenu d'appeler d' « ancien régime ». En dehors des « professionnels », dont on ne saurait trop flétrir les bas instincts, — disent les pacifistes, — si quelques rhéteurs osent encore soutenir la guerre et, avec un Moltke ou un Joseph de Maistre, la proclament « divine », c'est qu'ils veulent des armées ; et ces armées, ils les destinent bien, en cas de besoin, à défendre ou à étendre le territoire national ; mais ils y voient surtout un instrument de domination ou de tyrannie à l'intérieur, un moyen efficace de maintenir des abus qui leur profitent à eux-mêmes, de continuer à faire peser sur les générations nouvelles un joug dont elles ne veulent plus, une école d'obéissance passive, et l'ennemie naturelle du progrès. Mais, afin de ne pas compliquer la question, j'en néglige aujourd'hui cet aspect, et sans me soucier autrement

des intentions secrètes des pacifistes, je n'en retiens que ce que je trouve dans le programme du *Comité de défense des intérêts nationaux et de conciliation internationale*, qui est, dès à présent, la grande œuvre du baron d'Estournelles de Constant, sénateur, ancien député, ministre plénipotentiaire, membre de la Cour de La Haye, et président fondateur du susdit comité.

II

Existe-t-il encore aujourd'hui des nations dont on puisse dire, — comme on l'a dit de la Prusse, ou comme on l'eût pu dire de Rome dans l'antiquité, — que « la guerre soit pour elles une industrie nationale » ? Je ne le pense pas, — à moins peut-être que ce ne soit le Japon, en ce moment même ; — et j'ose avancer que, si Rome ou l'Allemagne avaient connu quelque moyen moins coûteux que la guerre, pour vivre et pour s'agrandir, elles le lui auraient certainement préféré.

En revanche, et depuis je ne sais combien de siècles, on ne voit pas que l'Angleterre, qui se croit d'ailleurs, par une étrange illusion, et qu'on a l'air, en vérité, de prendre pour la puissance pacifique par excellence, se

soit abstenue de tirer l'épée toutes les fois que ses intérêts les plus industriels se sont trouvés en jeu. Mais sa chance est d'être une île ; et, à l'heure qu'il est, de n'avoir toujours pour soldats que des mercenaires ! Au dix-huitième siècle, c'était la religion que nos philosophes accusaient d'être la grande ouvrière des guerres qui ensanglantaient l'Europe de leur temps ; et ils mentaient ! et ils savaient bien qu'ils mentaient, puisque ce n'était pas sur la question de la « présence réelle », ou de la « justification par la foi », qu'on s'était battu jadis à Actium et à Salamine, à Pharsale et à Zama, au Granique et à Cannes ! Au dix-neuvième siècle, c'est la « politique », je veux dire l'ambition des peuples ou des souverains, dont on a fait la grande coupable, en trouvant toutefois assez naturel, et même légitime, de la part du « grand Frédéric », ou de la « grande Catherine », ce que l'on trouvait monstrueux de la part de Louis XIV, si improprement appelé « le Grand ». Je dirais aujourd'hui, volontiers, que la cause des grandes guerres est et sera longtemps « économique », et je ne dirais rien de si ridicule, ni même rien de très difficile à prouver. C'est pour sa subsistance et pour son existence que l'Angleterre a besoin de l' « empire des mers » ; et nous pou-

vons compter qu'elle n'hésitera jamais à compromettre la seconde, s'il le faut, en vue d'assurer la première.

Ceci revient à dire que, si la guerre n'est peut-être pas, comme le pensait Joseph de Maistre, « une loi du monde », il semble bien qu'elle soit une « condition de l'humanité ». Elle nous est peut-être inhérente et constitutionnelle, comme le vice, et comme la maladie. Et quand là-dessus on nous déclare, avec les pacifistes, « que les peuples découvrent qu'en face des transformations du progrès et des assauts de la concurrence universelle, ils ont tout à perdre en des antagonismes qui les épuisent, et tout à gagner en s'associant », j'aimerais, d'abord, savoir ici ce que l'on veut dire, car qui « donne l'assaut » aux peuples, si ce ne sont d'autres peuples? et quelle est cette « concurrence universelle » à laquelle on nous convie de nous associer pour résister? Mais, cette concurrence universelle elle-même n'est-elle pas une cause perpétuelle d'antagonisme ou de rivalité, donc de guerre? et de moindres luttes s'engageront-elles dans l'avenir pour la possession d'une région minière, — mines d'or, mines de diamant, — ou pour a conquête d'un grenier à riz, que jadis pour l' « arrondissement » d'une frontière?

Mais ce qui est vrai, d'une vérité que les pacifistes ne se lassent pas d'exploiter, c'est qu'assurément nous redoutons la guerre plus que ne faisaient nos pères ; et c'est une question que de savoir s'il y a lieu de nous en féliciter. Car peu de gens ont aimé la guerre pour elle-même, et Napoléon ne mentait pas quand il protestait de son amour pour la paix. Il eût volontiers réalisé, lui aussi, l'objet de son ambition, quel qu'il fût, par d'autres moyens que la guerre, mais quand la résistance de ses adversaires ne lui en laissait pas d'autres, il usait évidemment de la guerre, en sa qualité de vainqueur d'Arcole et d'Austerlitz, plus aisément que ne l'eût fait Louis XVI. Nous, Français du vingtième siècle, qui n'avons pas en nous les mêmes raisons de confiance que Napoléon, nous ne redoutons pas moins les conséquences de la guerre que l'horreur de la guerre même, et c'est précisément là-dessus que spéculent nos pacifistes.

Ils se rendent également très bien compte que depuis cent vingt-cinq ans les valeurs des choses ont changé. Le changement date du dix-huitième siècle. Nos pères mettaient au-dessus de la vie beaucoup de choses dont il faut reconnaître que nous faisons aujourd'hui moins de cas, la patrie, notamment, et l'hon-

neur. J'entends bien là-dessus que nos pacifistes ne souffrent pas qu'on soupçonne leur patriotisme, ou qu'on les accuse d'avoir un faible sentiment de l'honneur national. Mais c'est eux-mêmes qui nous le disent : « Il ne suffit pas d'être toujours prêt à défendre son pays ; il faut aussi lui éviter les difficultés, *les charges inutiles*, et développer dans la paix ses forces, ses ressources, *sa clientèle*. » Patriotisme et *business* ne sont pour eux qu'une même chose ; la vraie patrie est celle où l'on fait le plus d'affaires ; l'honneur national se mesure au chiffre du commerce extérieur. Les charges inutiles sont le budget de la guerre. Et quant aux difficultés, leur moyen de les éviter consiste à céder aussitôt qu'elles surgissent, à moins encore qu'on ne les étouffe, à force de complaisance et de soumission. Et, en effet, il y a un moyen très sûr d'éviter toutes les difficultés qui sans doute naîtront encore de la rencontre de l'Angleterre et de la France, en Afrique ou en Asie, sur le terrain colonial ; et ce serait que la France n'eût pas de colonies ! Louis XV partageait en ce point l'opinion de M. Frédéric Passy.

J'avoue que ce n'était pas ainsi que l'on entendait le patriotisme dans l'ancienne France, et sur cet article, ce que nous reprochons pour

notre part aux pacifistes, c'est d'appeler mensongèrement du nom de patriotisme ce qui en avait jusqu'ici passé, et à bon droit, pour la négation. Le patriotisme n'est autre chose que la conscience qu'un peuple a de son individualité historique et morale, et de même que cette individualité ne s'est posée qu'en s'opposant, elle s'évanouit nécessairement dans le cosmopolitisme. On ne peut pas être ensemble un excellent Français et un excellent Allemand ; et, si l'on nous répond qu'à tout le moins peut-on être un excellent Européen, nous en doutons, puisque nous voyons qu'en tout cas on ne l'est jusqu'ici, ou on ne s'affirme tel, qu'à l'encontre du Japonais et de l'Américain. Ce n'est donc pas, hélas ! le sénateur baron d'Estournelles de Constant, ni l'éloquent député Jaurès, — je l'appelle éloquent pour ne pas me singulariser, — c'est le professeur Hervé, c'est le « pioupiou de l'Yonne » qui raisonne correctement. La propagande pacifiste ne peut pas ne pas aboutir à une profession d'internationalisme, et le premier article de l'internationalisme est la haine du « militarisme ». Encore ai-je tort de dire le « militarisme », terme vague, sur lequel on peut épiloguer, et je dois dire : c'est la haine de l'armée !

Il faut bien qu'on le sache, et il faut qu'on

le dise! Pouvons-nous être le « concitoyen de tout homme qui pense »? Mais nous ne pouvons pas être, en tout cas, son « compatriote ». C'est pourquoi rien n'est plus dangereux que les sophismes à la d'Estournelles ou à la Frédéric Passy. On n'en voudrait pas à ces messieurs de parler pour ne rien dire. Mais ils ont trouvé l'art de dire des choses à la fois vides et dangereuses. Ils ne font qu'entrechoquer des mots sonores, quand ils écrivent dans leur programme que leur comité « constituera le premier embryon de l'organisation nouvelle qui fait défaut au monde moderne, et sans laquelle le plus puissant comme le plus faible des États ou des individus n'est assuré d'aucun lendemain. » Car, quelle est cette organisation nouvelle qui « fait défaut au monde moderne »? en quoi consistera-t-elle? et qui se chargera d'en garantir les effets? C'est ce qu'ils se gardent bien de dire! Et, aussi bien, comment le pourraient-ils? Mais, en attendant, ils n'en répandent pas moins dans le monde cette idée qu'ils connaissent un remède à des maux regardés jusqu'ici comme inséparables de la condition humaine; — que, pour appliquer ce remède, il suffirait d'un peu de bonne volonté; — que jusqu'à eux, la sot-

tise, l'égoïsme, l'intérêt, des préoccupations de classe ou de parti s'y sont seuls opposés ; et qu'on ne saurait donc faire d'obstacle à leurs généreux desseins sans être suspect d'autant de sécheresse et de dureté de cœur que d'étroitesse d'intelligence.

Je me révolte enfin contre cette manière de travestir les choses ! Je n'admets point que M. le baron d'Estournelles, ou le professeur Charles Richet, ou le savant M. Havet, — de la bouche duquel je n'ai jamais entendu sortir que des paroles de colère ou de haine, — aient le monopole de l' « amour du prochain ». Je n'admets point qu'ils présentent ceux qui ne partagent pas leurs opinions sur la guerre ou sur le désarmement, comme indifférents à des souffrances dont eux seuls, en tant que pacifistes, auraient mesuré la profondeur et l'étendue ; et c'est pour cela même qu'ils seraient pacifistes.

Nous autres « conservateurs », comme nous nous laissons appeler, — et nous avons peut-être tort, parce que les noms, bien loin d'être indifférents, font les préjugés en politique comme en morale, — nous laissons en tout nos adversaires se réclamer d'une connaissance et d'un sentiment des réalités, d'un souci du progrès, d'une préoccupation du

bien, qu'ils ont d'ailleurs ou qu'ils n'ont pas, — c'est un point que je discuterais volontiers avec le sénateur, — mais en tout cas qui ne sont pas plus liés à leur radicalisme qu'à notre « conservatisme ». Il est temps de le dire, et temps de le prouver. On n'a point l'âme cruelle ni féroce, pour parler de la guerre comme a fait l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg !* On ne l'a point douce, humaine et sensible, pour parler de la paix comme font nos pacifistes. Il se pourrait, au contraire, qu'on l'eût très haute et très noble dans le premier cas, et dans le second, assez vulgaire, assez prosaïque et un peu basse. Il n'est pas certain que ceux-là soient les vrais amis de leur espèce qui ne trouvent au total d'autre but à nous proposer que celui de nous enrichir ; et il l'est encore moins que ceux-là ne soient que les représentants du plus monstrueux égoïsme qui font passer plusieurs autres préoccupations avant celles de la fortune. Je ne veux point décider si Rome a bien servi les intérêts de l'humanité, — je l'examinerai quand je parlerai de M. Ferrero, — mais je suis absolument sûr que la victoire de Carthage les eût pour longtemps compromis. Et cela ne veut pas dire qu'il y ait dans la guerre une « vertu cachée », quoique cela pût se soutenir ; ni même

et encore une fois, qu'elle soit une loi du monde ; mais cela veut dire qu'il ne suffit pas qu'elle soit la guerre, et qu'elle s'accompagne de son cortège d'horreurs, pour qu'on la condamne. Et surtout cela veut dire qu'aussi longtemps qu'elle sera le suprême recours de l'indépendance ou de l'honneur national menacés, aussi longtemps on servira mal les intérêts de son peuple et ceux de l'humanité même, en essayant de subordonner, mais surtout de ridiculiser ou de déshonorer les vertus militaires, et en dénonçant la guerre comme le fléau des fléaux.

On me répondra, je le sais bien, qu'ainsi pense-t-on parmi les pacifistes, et que le *Programme du Comité de défense* a précisément pour objet de « couper court aux fantaisies des critiques » qui prétendent qu'en améliorant les relations extérieures de la France, le pacifisme l'affaiblit. Mais, de cela, d'abord, les pacifistes en sont-ils sûrs ? et nous, ne connaissons-nous pas trop leurs pensées de derrière la tête, celles qu'ils exprimaient librement, tandis qu'on n'y prenait pas garde, il y a sept ou huit ans, pour être dupes d'une modération de langage que les circonstances les obligent seules aujourd'hui d'affecter ? Laissons cependant, pour leur faire plaisir,

les généralités de côté. Tenons-nous-en aux faits, et demandons-leur seulement ce qu'ils entendent quand ils nous parlent de « l'amélioration » dont ils seraient les ouvriers ? Et comment donc ? le rapprochement franco-anglais serait-il l'œuvre du vénérable M. Frédéric Passy ou du professeur Richet ? Serait-ce à sir Thomas Barclay ou au sénateur baron d'Estournelles que nous devrions savoir gré de l'accord franco-italien ? C'est évidemment ce qu'ils croient. « Le plus difficile est fait », nous disent-ils dans leur *Programme*, avec une assurance admirable, et « c'est à la seule initiative privée » qu'on le doit, — ce qui veut dire à la leur. Je doute que ce soit l'opinion des ministres et des ambassadeurs qui ont cru attacher leur nom à ces mêmes « améliorations ». Les pacifistes se sont dépensés en discours et en brochures, en banquets et en toasts, en réunions publiques ou privées, et, avec infiniment d'adresse, ils se sont approprié, comme s'ils en étaient les auteurs, des résultats qui se sont produits tout à fait en dehors d'eux. Je voudrais entendre là-dessus quelque conversation de M. d'Estournelles avec M. Barrère ou M. Delcassé. Mais faisons-leur la partie belle ; admettons qu'ils soient les inspirateurs de l' « amélioration actuelle »,

s'ils n'en sont pas les auteurs ; et demandons-leur, en ce cas, de nous donner quelque idée des moyens dont ils croient disposer pour résoudre « pacifiquement » les quatre ou cinq questions essentielles dont on pourrait dire que l'angoissante obscurité maintient l'Europe, depuis trente-cinq ans, sous le régime de la paix armée ?

II

Je ne parle pas du « péril jaune », que le baron d'Estournelles, un des premiers, dénonçait lui même, il y a quelques années, et, en ce temps-là, je crois que c'était moi qui lui demandais de ne pas en exagérer la gravité. Pense-t-il aujourd'hui que ce soit par des « congrès de la paix » et des « traités d'arbitrage » qu'on puisse parer au péril jaune ? Je ne parle pas davantage du péril américain : d'abord, parce que j'aime les Américains, et qu'à mon tempérament de « conservateur » je ne connais pas de régime politique ou social qui s'accommode mieux que celui de cette grande « démocratie ». Mais, cependant, contre qui nos pacifistes eux-mêmes prêchent-ils, si je puis ainsi dire, les États-Unis d'Europe ? et, en passant, n'est-ce pas un bel exemple

des rivalités et des conflits qu'engendreront dans l'avenir les seules exigences de l'expansion économique ? et, si l'ancien monde, se sentant menacé dans son existence même par le nouveau, se dresse quelque jour en ennemi contre lui, M. d'Estournelles se flatte-t-il qu'ils s'en remettront à sa prudence de trouver entre eux un « terrain d'arbitrage » ? Mais je ne veux point poser les questions autrement qu'elles ne le sont pour l'heure, et je ne demande aux pacifistes que de me répondre sur trois ou quatre points.

Le fondement ou la condition du pouvoir politique de l'Angleterre, — et même de son existence économique, c'est la maîtrise de la mer. Conformément à cette condition, dont aucun Anglais, pas même sir Thomas Barclay, n'a jamais méconnu la nécessité, il faut qu'en tout temps la marine de l'Angleterre soit au moins égale en puissance effective aux marines réunies des deux nations dont les marines viennent immédiatement après la sienne, et qui seront bientôt, si nous n'y prenons garde, non plus la France et la Russie, comme hier, mais l'Allemagne et l'Italie. Les partisans les plus résolus du « désarmement », même proportionnel, se flattent-ils de décider un jour l'amirauté d'Angleterre à ramener la marine

anglaise aux proportions de la marine française ou de la marine italienne ? et si la marine anglaise ne désarme pas la première, quelle raison aurons-nous, les Italiens ou nous, de désarmer? mais inversement, si la marine anglaise ne désarme pas, pourrons-nous, nous, renoncer à l'entretien de la nôtre ? et augmenterons-nous ainsi la puissance maritime anglaise de tout ce que nous sacrifierons de nos traditions navales ?

Car c'est bien ainsi, et non autrement, que la question se présente à nous, sur le terrain de la réalité politique, et non dans les nuages de l'utopie pacifiste. Ou les Anglais désarmeront les premiers, ou aucune marine ne désarmera. Mais les Anglais peuvent-ils désarmer ? s'ils désarment, le baron d'Estournelles est-il homme à leur garantir qu'ils demeureront l'Angleterre ? s'ils ne sont plus l'Angleterre de leur marine, M. Frédéric Passy leur promet-il qu'ils continueront d'être l'Angleterre de leur industrie ? « Les bénéfices de cette évolution, nous dit-on, se chiffreront par millions ? » Et si cette évolution, selon toutes les probabilités, tourne en pertes plutôt qu'en bénéfices, est-ce M. Charles Richet qui leur persuadera de trouver dans l'estime des

pacifistes une compensation à ces pertes ? Demander à l'Angleterre de renoncer au *statu quo* maritime, c'est donc lui demander de renoncer à sa raison d'être historique,

et propter vitam vivendi perdere causas ;

et c'est le lui demander au nom des principes, sans doute, et au nom de l'humanité, je le veux bien, mais, en attendant, c'est le lui demander au profit et dans l'intérêt des puissances qui grandiraient de sa diminution même.

Seconde question : la question d'Alsace-Lorraine, ou plus généralement, la question des rapports de l'Allemagne et de la France ? Nos pacifistes en auraient-ils une solution pacifique et toute prête ? Qu'ils la proposent donc ! et la France, assurément, ne leur en sera pas moins reconnaissante que l'Allemagne, ni l'Allemagne que la France. Ou encore, et d'une manière générale, nos pacifistes sont-ils prêts à proposer aux nations européennes de travailler à l'établissement de la paix universelle sur la base du *statu quo* de 1905? S'ils le sont, qu'ils osent donc le dire, en termes clairs, en termes précis, qui ne comportent point d'équivoques ni de chicanes. C'est Nietzsche, je crois, qui a écrit que « la

vraie coupable des guerres qui ont ensanglanté le dix-neuvième siècle, c'était l'histoire », — et la manière dont on l'enseignait. Mais, de quelque manière qu'on enseigne l'histoire, si l'on ne peut l'enseigner sans qu'un peuple y prenne conscience de son passé, comment ce peuple pourrait-il anéantir ce passé, l'empêcher d'être ou d'avoir été, et de produire ses conséquences ? Aussi longtemps que la France n'aura pas reconnu par des actes la suprématie continentale de la puissance allemande, l'Allemagne *ne peut pas* désarmer ; et aussi longtemps que la France sera la France, elle pourra subir cette suprématie, elle pourra même en prendre loyalement son parti, mais non pas *la reconnaître* et l'accepter en quelque sorte comme l'une des bases du droit public européen.

Les pacifistes ont-ils quelque moyen de résoudre la difficulté ? L'Allemagne a sacrifié des milliers de ses enfants pour une conquête qu'elle regardait comme la consécration et, dans l'avenir, comme la garantie de son unité nationale : est-ce à son « unité » que les pacifistes lui persuaderont de renoncer ? et s'ils disent qu'il n'est pas question d'amener l'Allemagne à une résolution de cette nature, alors, est-ce à nous, Français,

qu'ils se flattent peut-être d'enseigner une résignation qui équivaudrait à un reniement de notre être même, puisque c'en serait un de tout notre passé ? Ici encore, nous sommes donc en présence d'une difficulté que ne résoudra sans doute aucun traité d'arbitrage, et que deux grandes nations ne soumettront jamais à une cour de La Haye. Les pacifistes l'ignorent-ils quand ils se vantent, comme on les entend faire, des « améliorations » qu'ils auraient obtenues ? « L'organisation nouvelle qui fait défaut au monde moderne », et dont ils se proposent de le doter, a-t-elle prévu ces difficultés ? et si elle ne les a pas prévues, qu'est-ce qu'une paix universelle, — ou, comme ils disent maintenant, d'un mot plus équivoque, une conciliation internationale, — dont la première condition serait le remaniement sanglant de la carte d'Europe ?

Troisième question : les « pacifistes » ont-ils quelquefois regardé du côté de Trieste ou du Trentin ? et que croient-ils que des raisonnemens ou des déclamations sentimentales puissent obtenir de l'Autriche ou de l'Italie sur ce sujet ? Ils le sauraient, s'ils avaient pris la peine de lire quelques journaux italiens, à l'occasion de ce voyage de Rome qu'on avait

prêté au vieil empereur d'Autriche l'intention de faire. Une grande nation, de trente-deux ou trente-trois millions d'êtres humains, considère qu'elle n'a point achevé de remplir son unité tant qu'un territoire, où ce sont sa langue et ses mœurs qui règnent, n'est pas compris dans les limites de ses frontières politiques. Le baron d'Estournelles se fait-il fort de la guérir de ce « préjugé » ? Je n'ai pas ouï dire qu'il eût rien tenté dans ce sens, ni que, de son côté, le vénérable M. Frédéric Passy ait entrepris de persuader à l'Autriche que sa « situation morale » s'accroîtrait de tout ce qu'elle ferait de concessions territoriales à l'Italie. En fait de conflits, c'en est un cependant que nos pacifistes devraient essayer d'écarter, et même, à ce sujet, la difficulté de réussir ne devrait qu'exciter davantage leur émulation. Autant que les Français, les Italiens refuseraient d'accepter le *statu quo* de l'Europe contemporaine comme la base future, inébranlable et intangible, du droit européen. S'ils sont prêts à souscrire à la paix universelle, c'est sous cette condition que, préalablement à la proclamation de cette paix, des arrangements quelconques, diplomatiques ou militaires, leur aient donné satisfaction sur un point qu'à tort ou raison, mais « historique-

ment », ils regardent comme l'achèvement de leur unité nationale, et la garantie de leur avenir.

On ne saurait oublier cela quand on se répand à travers le monde en apôtres de la paix universelle. Il y a des conditions de fait qui dominent toutes les considérations de principes. La sentimentalité n'est pas un guide plus sûr en politique qu'en morale. On ne triomphera pas plus de l'« irrédentisme » que de la superstition que les Anglais attachent à la possession de l'empire de la mer. On ne fera pas qu'être Anglais ou être Italien, ce ne soit précisément tenir, comme à sa raison d'être, aux « préjugés » qui excitent, selon les tempéraments, l'indignation ou la pitié de nos pacifistes. Et si jamais on pouvait espérer d'aboutir à ce résultat, ce ne serait qu'au prix, d'abord, de l'anéantissement de tout ce que les hommes ont nommé jusqu'ici du nom de patrie ; et, ensuite, au prix ou par le moyen de guerres dont la férocité passerait en horreur tout ce qu'on a pu voir : *plus quam civilia bella.*

Et la question de la « succession d'Autriche » ? et la question de l'avenir de l'Empire ottoman ? nos pacifistes ont-ils des moyens « pacifiques » de la résoudre ? et se sont-ils imaginé qu'on les découvrirait au hasard des

doctes entretiens de la « Maison des Étrangers ? » — La « Maison des Étrangers » est « un foyer, nous dit-on, qui manque à toutes les capitales », et dont le baron d'Estournelles n'envisage pas sans quelque émotion « les imposants développements », un « centre de réunions, de conférences, de congrès, d'auditions, d'expositions », et pour le faire court — et clair — « le rendez-vous des initiatives du monde entier ». Comment ces initiatives s'y prendront-elles pour réconcilier les nationalités qui se disputent l'Autriche, ou pour imposer à Sa Majesté le Sultan quelque humanité envers les Arméniens ? Hélas ! ici encore, qui ne voit, qui ne sait que l'on n'obtiendra rien par les moyens pacifiques ? Il y a des « nœuds » qu'on ne « dénoue » point, et qui, dans l'avenir comme dans le passé, ne se trancheront qu'avec le glaive. Et nous voilà ramenés à notre point de départ. Quelle étrange besogne, que de faire luire, aux yeux des foules, des espérances qu'il suffit qu'on essaie de préciser, pour s'apercevoir qu'elles sont irréalisables ! mais quelle inspiration plus étrange que de choisir, pour s'y appliquer, le moment de l'histoire où les causes de guerre menacent sur tous les points de l'horizon ! Quand nous n'entendons parler autour de nous que d'« Im-

périalisme », c'est le moment que nos pacifistes choisissent pour envelopper l'humanité tout entière dans l'infinie circonférence de leurs embrassements : et quand toutes les nationalités, inquiètes du prochain avenir, opèrent comme un mouvement de concentration sur elles-mêmes, nous, c'est le moment que nous choisissons pour nous diviser, nous répandre, si je l'ose dire, et nous disperser en effusions de cosmopolitisme et de niaiserie sentimentale.

III

Quant aux conséquences que l'on attend de cette conciliation internationale, et dont la principale, on vient de le voir, qui serait le désarmement, est justement la plus irréalisable, les pacifistes se sont-ils aperçus qu'elles ne seraient pas moins graves dans l'ordre économique, dont ils se regardent comme les défenseurs, que dans l'ordre politique? Je lisais, il y a quelques mois, un discours fort intéressant de M. Georges Leygues, sur le chapitre des remontes de cavalerie, lors de la discussion du dernier budget de la guerre. Au nom de toute une région de la France, qui élève, ou, si l'on pouvait dire, qui « fabrique » le

cheval de cavalerie légère, M. Georges Leygues se plaignait que les sommes consacrées par l'État à l'achat de cette sorte de chevaux ne fussent pas assez considérables. Et là-dessus, tout naturellement, je me demandais ce qu'ils diraient donc, ses électeurs et lui, si demain, et conformément au vœu de nos pacifistes, en « désarmant » la cavalerie française, on mettait à deux doigts de leur ruine les agriculteurs qui font l'élevage des quinze ou vingt mille chevaux indispensables à son service ? Étendons maintenant et généralisons l'hypothèse. Si l'on procédait demain au désarmement, qu'est-ce que nos pacifistes feraient des millions de Français dont le principal moyen d'existence est de contribuer, dans leur spécialité, à l'entretien d'un contingent de quatre ou cinq cent mille hommes ? Ou encore, qu'est-ce qu'ils feraient des ouvriers de nos arsenaux de Toulon, Brest, Lorient, Cherbourg et Rochefort, et de ceux du Creuzot, et de ceux des forges et chantiers de la Méditerranée, si l'on cessait demain de construire des cuirassés, des croiseurs et des torpilleurs ? La fabrication du drap de troupe fait vivre des milliers de Français, et pareillement la fabrication des chaussures pour nos soldats : de tous ces ouvriers, qu'est-ce que feraient nos pacifistes ?

C'est ce qu'ils ont oublié de nous dire, ayant sans doute oublié d'y songer ! Nos civilisations modernes, très vieilles et très complexes, sont ainsi composées d'une infinité de parties qui se tiennent, de parties étroitement « solidaires » les unes des autres, au vrai sens, au sens naturel et précis du mot ; et la conséquence de cette solidarité, c'est que l'on ne saurait modifier l'une quelconque de ces parties que, de proche en proche, et nécessairement, la modification ne s'étende à toutes les autres. Pas plus en France qu'en Allemagne, ou ailleurs, on ne saurait donc procéder au désarmement sans atteindre plus ou moins profondément dans leurs sources les manifestations de l'activité nationale, — commerce, industrie, science même. Le cas que développait M. Georges Leygues dans le discours que je rappelais est sans doute un des plus saisissants ! Si l'on cessait d'avoir en France une « cavalerie légère », toute une région d'un grand pays se sentirait atteinte dans ses moyens d'existence ; obligée de modifier ou de transformer la nature de ses occupations ; de substituer d'autres cultures à celles dont elle a l'expérience ; de se plier ou de s'adapter à d'autres habitudes ; et qui peut dire au prix de quelles difficultés ou de quelles pertes ? Mais n'est-ce pas comme si l'on

disait que la France, qui ne saurait « désarmer » sans livrer à tous les hasards de l'avenir sa sécurité extérieure, ne le pourrait non plus sans s'exposer d'abord à un bouleversement de ses conditions intérieures d'existence, dont personne au monde ne peut dire quelles seraient les suites? Et, en attendant, quel avantage en retirerait-elle?

Joignez qu'a ces quatre ou cinq cent mille hommes il faudrait assurer des moyens d'existence? Dans un temps de surproduction comme le nôtre, de quelle manière s'y prendrait-on? Quand on veut célébrer les « bienfaits de la concurrence », on l'appelle du nom d'émulation féconde, et on raisonne comme si le champ de la production agricole ou industrielle était indéfiniment extensible? Mais nous savons qu'il n'en est rien! Nous savons qu'il y a une limite à la production, et qu'elle n'est pas dans les besoins de la consommation, qui cependant eux-mêmes ne sont pas infinis, mais dans le pouvoir d'échange ou d'achat dont dispose le consommateur. Il y a donc une limite aussi à la demande de travail; et combien de malheureux n'éprouvent-ils pas tous les jours que ni la parfaite connaissance d'un métier, ni le désir ou le besoin de travailler, ni la bonne volonté ne suffisent à empêcher

un honnête homme de mourir de faim. Mais les pacifistes n'ont pas fait entrer cet élément dans leurs calculs. Nous demandons ce que deviendront les cent vingt-cinq ou cent trente mille jeunes gens qui passent annuellement sous les drapeaux ? « Eh ! disent les pacifistes : ils deviendront ce qu'ils pourront, ou ce qu'ils voudront ! Quand un métier « ne rend plus » ou, comme disent les Américains, « ne paie plus » on en change. Si la région du sud-ouest ne fait plus d'élevage, elle fera autre chose ; et pareillement, les deux ans qu'ils employaient à faire l'exercice, nos jeunes gens les emploieront à d'autres usages. » Quels usages d'ailleurs ? Ce n'est point l'affaire des pacifistes, et heureux d'avoir triomphé sur le seul point qui leur tienne à cœur, ils s'inquiéteront peu des suites ! Car, après tout, c'est au nom du « progrès » qu'ils parlent, et le progrès est le progrès, quelques conséquences qu'il entraîne ; et quand elles seraient désastreuses, il n'en serait pas moins le progrès.

C'est peut-être ce qu'il faudrait savoir, et pour le savoir, c'est ce qu'il faudrait examiner ! Il se pourrait que beaucoup de prétendus « progrès » n'en fussent point. On s'en apercevra certainement quelque jour. En atten-

dant, ce qui n'est pas douteux, c'est que, depuis tantôt cent cinquante ou deux cents ans, le progrès a créé des formes nouvelles de misère, économique, physiologique et morale. Je n'hésite pas à dire que les progrès de la tuberculose et ceux de l'alcoolisme en sont un assez triste exemple. Il y aurait moins d' « alcooliques », premièrement, si la chimie avait fait moins de progrès ; et ensuite, si les conditions du travail moderne, moins dures et moins épuisantes, n'obligeaient pas l'ouvrier, par centaines, à demander à l'alcool une excitation sans laquelle la vie lui serait intenable. Mais il y aurait moins de tuberculeux, s'il y avait moins d'alcooliques, et, en second lieu, si le développement de la grande industrie, en amenant à sa suite l'encombrement des centres ouvriers, n'avait pas soumis des milliers de créatures humaines, hommes, femmes, enfants, à des conditions d'habitat très inférieures hygiéniquement à celles d'une bête de luxe, chien de race ou cheval de courses. Je ne vois vraiment pas là de quoi nous enfler le cœur de tant de vanité.

Il ne faut donc pas croire qu'à lui tout seul, ce mot de « progrès » réponde à tout, et qu'il suffise de l'invoquer, pour que nous n'ayons plus, nous, qu'à fermer la bouche. Mais j'a-

joute, — et je viens d'essayer de le montrer, — que c'est un problème que de savoir si la réalisation de l'idéal du pacifisme serait véritablement un progrès ; et je vois bien les dangers que nous courons en y travaillant, mais ce que je vois moins bien, ce sont les avantages qui en résulteraient, ou plutôt, si ! je les vois, ces avantages, mais ils sont depuis longtemps connus. L'humanité n'a pas attendu que le baron d'Estournelles fût né pour s'aviser, comme on dit au Palais, qu' « un médiocre arrangement valait mieux que le meilleur procès », et que, si la guerre était considérée comme la ressource suprême, *ultima ratio regum*, cela voulait dire qu'on ne devait y recourir qu'à la dernière extrémité. La seule nouveauté du pacifisme n'est donc, à vrai dire, que d'essayer de persuader aux hommes qu'il n'y aurait jamais de « dernière extrémité » ; qu'entre peuples honnêtes, comme entre honnêtes gens, il suffirait d'un peu de bonne volonté pour finir toujours par s'entendre ; et que quiconque enfin ne serait pas prêt à faire preuve de cette « bonne volonté », c'est qu'il en aurait des raisons... inavouables.

C'est à la fois contre ce « mensonge » — car, je veux le dire encore une fois aux pacifistes, ils mentent, s'ils nous prêtent, à nous

qui ne pensons pas comme eux, des motifs ou des mobiles moins désintéressés que les leurs ; — et c'est contre cette chimère qu'il est utile, et urgent même de protester. « Une nation, — je crois que c'est Renan qui l'a dit, — est une création militaire » ; et quand on parle de « supprimer la guerre », c'est donc les nations comme telles que l'on se propose de détruire. Quel avantage y voit-on ? Si toutes les nations de l'Europe n'en faisaient plus qu'une, qui croira que la civilisation y gagnât ? et comment cela ! L'histoire est là pour le prouver : il y a un *minimum* nécessaire d'ordre et de sécurité qui n'est compatible ni avec l'extension territoriale infinie des frontières, ni avec la multiplication illimitée de ceux qui vivent entre ces frontières. Le nombre et l'étendue deviennent des éléments de désordre. Et, aux guerres nationales, si l'on substitue des guerres de classes, quel bénéfice en résultera-t-il ?

Convenons donc qu'étant donné la nature humaine, son histoire, les conditions de son développement, les causes des conflits qui s'engendrent fatalement de la rencontre et du choc des instincts, des passions ou des intérêts, l'impossibilité d'occuper à deux et en même temps la même place ou de posséder le même

objet, le rêve de la paix universelle est aussi chimérique et aussi fallacieux que les espérances des médecins qui se flattent, — si du moins il en est, — de soustraire notre espèce à la condition de la mort. C'est tout ce que veulent dire ceux qui voient dans la guerre une « loi du monde » ; et d'ailleurs ils n'en ont jamais tiré cette conclusion que nous ne dussions pas travailler à nous libérer, dans la mesure où nous le pouvons, de la dure contrainte de cette loi ! De ce que les lois du monde nous sont imposées par la nature ou par Dieu, personne n'a jamais conclu que nous dussions aveuglément nous y soumettre, et n'opposer à leur impassibilité que l'inertie du découragement ! Que l'on travaille donc à diminuer les causes de divisions parmi les hommes, et que l'on s'efforce, autant qu'on le pourra, de résoudre pacifiquement des conflits qui jadis ne se dénouaient que dans le sang, il n'y a pas besoin, pour cela, de se dire pacifiste ni de se donner les allures d'un bienfaiteur de l'humanité ! Il n'en est pas besoin non plus, si la guerre est inévitable, pour essayer d'en adoucir les horreurs. Mais ce qui est grave, ce qui est imprudent, ce qui est dangereux, si la guerre est inévitable, c'est d'essayer, comme les pacifistes, de persuader aux foules

et aux peuples qu'il ne dépend que d'eux de l'éviter ; — c'est de jeter continûment le discrédit sur ceux qui ont accepté ou reçu la mission d'en supporter le choc, au jour où elle éclatera ; — c'est encore, et peut-être surtout, de changer les vrais noms des choses, et de cultiver la « lâcheté » dans les cœurs. Je dis bien : la lâcheté, si ce qu'on trouve au fond de toutes ces déclamations trempées de larmes de tendresse, c'est la conviction profonde que la mort est le plus grand des maux, puisque la vie est le premier des biens. Mais ni l'un ni l'autre n'est vrai, pour l'honneur de l'humanité ! Non ! en vérité, la vie n'est pas le premier des biens, si le fondement de toute morale est que beaucoup de choses doivent être préférées à la vie ; et, en vérité, la mort n'est pas le plus grand des maux, si nous ne sommes hommes, pourrait-on dire, que dans la mesure où nous nous élevons au-dessus de la peur de la mort !

Et c'est donc une mauvaise besogne que celle que nos pacifistes accomplissent, avec les meilleures intentions du monde, nous n'en voulons pas douter, mais en ce cas, avec une regrettable et redoutable inconscience. Car ce qui importe à la patrie et à l'humanité, c'est qu'y ayant beaucoup de choses au-dessus de

la vie, nous préférions donc beaucoup de choses à la paix. La paix est bonne ; mais d'autres choses aussi sont bonnes, auxquelles, si l'on peut en détourner la nécessité, nous ne demandons pas qu'on sacrifie le bien de la paix, mais auxquelles cependant, un peuple, comme d'ailleurs un homme, doit être toujours prêt à le sacrifier. « Les affaires sont les affaires ! » d'accord. Elles ne sont pas la seule affaire, ni peut-être même la principale affaire, et l'histoire est là pour prouver que le moyen de finir par ne pouvoir plus faire d'affaires, c'est de ne se soucier que d'en faire.

APPENDICE

I

LES BASES DE LA CROYANCE [1]

1896

Quand on disputerait au livre de M. A.-J. Balfour, sur *les Bases de la croyance*, tous ses autres mérites, on aurait tort, assurément, mais il lui en resterait toujours un, qui serait d'être ce que l'on appelle « un signe des temps ». Il en a d'autres, j'ai hâte de le dire ; et, par exemple, on ne saurait exposer des idées souvent plus abstraites ou plus déliées, non seulement avec plus de clarté, mais avec plus d'*humour* que M. Balfour. On n'est pas moins pédant, ou plus dégagé, comme nous dirions ; on n'a pas une manière plus familière et cependant plus sérieuse de traiter les questions que nos philosophes se plaisent à envelopper d'obscurité métaphysique ; on ne se met pas avec plus d'aisance ni d'agrément à la portée des esprits simplement cultivés, des « gens du monde », et des hommes politiques eux-mêmes, — puisque enfin, comme on le verra, c'est aux hommes politiques aussi que ce livre s'adresse. Je me permettrai donc ici de le recommander à

1. Écrit pour servir de préface à la traduction française du livre célèbre de M. A.-J. Balfour, sur *les Bases de la croyance*

M. Léon Bourgeois, qui fut président du conseil ; à M. Combes, le même que l'on vit naguère administrer si libéralement l'instruction publique ; et généralement à tout ce que nous avons, dans l'une et l'autre Chambre, d'adeptes convaincus de la franc-maçonnerie.

On ne saurait non plus les traiter, ces questions éternelles, — et en un certain sens un peu « banales », — d'une manière plus originale et plus personnelle que M. Balfour. Ses raisonnements lui appartiennent et, même quand il semble qu'on les ait déjà rencontrés quelque part, ils frappent et ils surprennent pourtant par je ne sais quel air de nouveauté. La cause en est sans doute que, si son livre n'a rien d'une « confession » — les Anglais ne se confessent guère, en public, je veux dire ; et qu'ils ont donc raison ! — on n'y saurait méconnaître le résultat d'une sorte d'examen de conscience. M. Balfour ne nous fait point confidence de ses « hésitations » ou de ses « perplexités » ; mais il nous fait passer après lui par les chemins qu'il a suivis lui-même pour éprouver la solidité des fondements de sa croyance. Persuadé, comme notre Montaigne, que « tout homme porte en soi la forme de l'humaine condition », il a voulu que son livre ne dût rien à l'école, mais tout à lui-même, à son expérience intime des questions qu'il y discute. Il a voulu aussi que le mouvement en imitât en son cours celui de ses propres méditations. Et, de là, peut-être, ce que quelques lecteurs, chez nous surtout, y trouveront à reprendre au point de vue de la disposition ou de la composition, qui n'a rien de didactique ou de français, — mais qui n'en est que plus « naturelle », du moins en an-

glais ; — et, sans jouer sur les mots, de là, cet accent que nous disions : de personnalité, de sincérité, de liberté. M. Balfour a écrit pour lui ; et quand son livre a été fait, il lui a paru que, n'étant pas le premier ni le seul à s'être interrogé sur *les Bases de la croyance*, d'autres que lui pouvaient s'intéresser à la réponse qu'il avait trouvée. Car les grandes questions ne varient point quant à leur objet ; mais elles se réfractent en nous selon ce que l'on pourrait appeler notre équation personnelle,ou, si l'on le veut encore, selon la courbure de notre esprit ; et c'est ainsi que l'on en voit surgir dans l'histoire, l'un après l'autre, des aspects vraiment nouveaux.

J'en signalerai plus d'un dans le livre de M. Balfour. Et comme une pareille manière de traiter le sujet non seulement n'exclut pas la digression, mais l'exige, à vrai dire, — si l'on ne veut rien avancer que l'on ne prouve en quelque mesure, — je ne sais trop sur quelle matière on ne trouvera pas de vues neuves ou paradoxales dans ce livre, de remarques ingénieuses ou d'observations profondes. Il y en a sur la morale, et il y en a sur la politique ; il y en a sur la métaphysique et il y en a sur l'exégèse ; il y en a sur la peinture et il y en a sur la musique ; il y en a même sur la « mode » ; et le chapitre ou le paragraphe des chapeaux, qui n'est pas le moins amusant du livre de M. Balfour, n'en est pas non plus le moins solide. Que dirai-je de plus ? Mais, après tout cela, j'en reviens à mon premier mot : le livre de M. Balfour sur *les Bases de la croyance* est un signe des temps. M. Balfour lui-même ne l'eût pas écrit, il n'eût pas pu l'écrire, voilà seulement quinze ou vingt ans. Les mêmes questions ne se

posaient pas alors de la même manière. Le terrain n'était pas préparé. L'auteur n'eût pas rencontré, dans l'état général des esprits, cette complicité si nécessaire au succès, pour ne pas dire à la valeur d'un livre de ce genre. Et c'est pourquoi, dans ces quelques pages, au lieu d'analyser ou de résumer un livre qu'aussi bien j'espère que tout le monde lira jusqu'au bout si seulement on l'a commencé, il m'a paru plus intéressant d'essayer de définir cet état des esprits.

II

L'un des premiers traits en est cette « réaction contre la science », dont les vrais savants ne s'émeuvent pas plus qu'il ne convient ni surtout ne s'irritent, mais dont on voit en France, comme en Angleterre, et ailleurs, les hommes politiques ou les journalistes s'indigner, au nom de la liberté de penser, avec des propos d'inquisiteurs et des gestes d'énergumènes. Mais, c'est le cas de le dire, des journalistes, ou même des députés, ne sont pas des raisons, et, en dépit d'eux et de leur contre-fanatisme, le mouvement est universel. Ce ne sont plus en effet aujourd'hui quelques « professionnels », théologiens ou moralistes, prédicateurs ou prélats, engagés par serment à la défense de l'orthodoxie, qui dénoncent les empiétements de la science ! Au contraire ; et quelques-uns d'entre eux, — qui savent sans doute, ô mon Dieu ! ce qu'ils font, — sont avec elle en commerce de coquetterie réglée. « Voyons, lui disent-ils, nous ne sommes pas si intransigeants que nous en avons

l'air ; accordez-nous seulement qu'il y ait *quelques parties d'inspirées* dans nos livres, le moins possible, celles qui regardent la morale, par exemple ; et vous serez étonnés comme nous nous entendrons. » Mais ces diables de Brisson ou de Berthelot ne veulent ni s'entendre, ni rien entendre ! Et ce ne sont pas non plus quelques mystiques, — « néo-bouddhistes » ou « néo-chrétiens », — qui disputent à la science la légitimité du pouvoir quasi-souverain qu'elle s'était arrogé ; ce ne sont pas quelques « occultistes » ! Non ! mais ce sont des philosophes qui ont enfin le courage de dire : « Ma science n'empêche point mon ignorance de la réalité d'être absolue... *Langage symbolique, admirable système de signes, plus la science progresse, plus elle s'éloigne de la réalité pour s'enfoncer dans l'abstraction*[1] ». Et moins donc a-t-elle de titres, ajouterons-nous pour notre part, à gouverner la croyance, qui ne se repaît point d'abstractions, mais de réalités, et qui tend à l'action. Un sociologue écrivait hier encore : « De quelque côté que nous nous tournions, l'attitude de la science en face des problèmes sociaux est aussi peu satisfaisante. *Elle n'a pas de réponse à donner aux problèmes de notre temps*[2]. » Faudrait-il après cela torturer ou beaucoup presser, pour en faire sortir les mêmes conclusions, ces paroles du professeur Huxley ? « Les meilleures des civilisations modernes me paraissent être la manifestation d'un état de l'humanité sans idéal digne

1. Jules Payot, *de la Croyance;* Paris, F. Alcan, 1896.
2. Benjamin Kidd, *l'Évolution sociale*, traduction de M. Le Monnier ; Paris, Guillaumin, 1896.

de ce nom, et n'ayant pas même le mérite de la stabilité ? » M. Balfour, lui, qui est surtout un homme politique, mais d'une autre espèce que nos radicaux, se demande là-dessus ce qu'il adviendra de cet état, pour dépourvu d'idéal qu'il soit, quand le naturalisme aura réduit le peu de principes traditionnels qui nous soutiennent encore au rang de simples *processus* d'évolution. Qu'adviendra-t-il de la moralité, par exemple, et de la vertu, quand on n'y verra plus, avec ce « vieux petit employé de la préfecture de police », qu'une forme de la concurrence ? Il n'y a pas jusqu'aux artistes qui ne commencent à s'inquiéter, pour l'avenir de leur art, des progrès de l'esprit scientifique. Et moi-même, à qui j'espère que l'on pardonnera de me citer ici, — puisque enfin, si j'écris aujourd'hui ces lignes, ce n'est que pour avoir dit en même temps que l'auteur des *Bases de la croyance*, quelques-unes des choses qu'il a dites, — qu'ai-je voulu dire quand j'ai parlé des « faillites successives de la science » ? Ce que je puis du moins affirmer, c'est que, par hasard, si j'avais eu la prétention de parler en mon nom propre et d'être seul de mon avis, j'en aurais alors été promptement, et heureusement détrompé.

Rien ne serait plus facile que de multiplier les témoignages. Ils établiraient tous que, depuis une quinzaine d'années, — qui font dans le siècle des chemins de fer et du télégraphe un assez long temps de l'histoire des idées, — il y a quelque chose de changé dans la nature d'estime qu'on faisait de la science. On l'admire toujours ; mais elle n'est plus l'exigeante et tyrannique idole à laquelle on nous demandait de tout sacrifier.

Nous continuons d'user de ses services et de lui en être reconnaissants ; mais nous ne mettons plus en elle toutes nos espérances. Elle est toujours une puissance et une force ; mais nous n'admettons plus qu'elle soit la seule, ni la plus efficace, quoique la plus envahissante. Nous nous avisons enfin qu'il y a des questions qui lui échappent ; et, comme nous sentons bien que ce sont justement les plus importantes, aux yeux de quiconque ne borne pas le rôle de l'homme à la propagation de son espèce et à la conservation de son individu, tout ce qui tend à nous rappeler ou même à renouveler, en l'augmentant, l'importance de ces questions, tend par là même à diminuer le prestige, l'autorité, le pouvoir de la science. Nous en apercevons de toutes parts les limites, et sans avoir nul besoin pour cela du microscope, ou des rayons Rœntgen. La science est incapable de nous fournir une explication ou une interprétation acceptable de l'univers. Elle est incapable de fonder une morale. Et elle est incapable enfin de se substituer à la religion dans l'évolution sociale de l'humanité.

On dit ici, je le sais bien, — et même qui pourrait le savoir mieux que moi ? — on dit donc que ces questions qu'on lui reproche de n'avoir pas décidées, la science n'a jamais prétendu les résoudre. Mais il faudrait peut-être le prouver. Je reviendrai tout à l'heure sur la question religieuse et sur la question morale, qui n'en font qu'une. Mais, de nier aujourd'hui que la science ait promis de nous « expliquer » l'univers, ou si l'on le veut, et plus modestement, de nous en donner une « interprétation » plausible, la plus plausible, et même la seule plausible de toutes, en vérité,

c'est se moquer du monde après l'avoir dupé ! Rappellerai-je à ce propos, que, si le « naturalisme » ou le « positivisme », selon la vive expression de M. Balfour, « ont pris la livrée de la science, et, comme une sorte de parents pauvres, se sont arrogé le droit de la représenter et de parler en son nom », la science non seulement n'a pas protesté, mais encore elle a considéré leur victoire, et elle l'a vantée, prônée, célébrée comme la sienne ? Je l'ai peut-être assez souvent rappelé depuis dix-huit mois ; et comment voudrait-on qu'il en fût autrement, si c'est bien elle, la science, qui a tout fourni pour la lutte : armes, munitions et tactique ? Mais, sans revenir sur ce point, je demanderai ce que voulait dire l'illustre auteur de *la Mécanique céleste* et de *l'Exposition du système du Monde* quand, interrogé sur le rôle qu'il réservait à Dieu dans ses spéculations, il répondait « qu'il n'avait pas eu besoin de cette hypothèse » ? Est-ce que, par hasard, il ne s'entendait pas lui-même ? Je connais aujourd'hui des « savants » qui ne regarderaient pas à lui faire cette injure. Nous, cependant, qui croyons qu'il s'entendait, et qui l'entendons, nous affirmons qu'il voulait dire que le système du monde s'explique tout entier par le mécanisme des « causes actuelles ». Et plus près de nous encore, que voulait dire le non moins illustre auteur de la *Chimie organique fondée sur la synthèse*, quand il écrivait dans la préface d'un de ses recueils « qu'il n'y a plus de mystère » ? On pourrait le lui demander à lui-même ! Mais s'il ne voulait pas dire la même chose que Laplace ; et, du titre ou du droit que lui donnent son autorité de « savant », s'il ne voulait pas dire qu'il n'y a rien

d'inexplicable à l'intelligence humaine, d'inaccessible à la méthode, d'irréductible à quelque loi connue ou de la forme de celles que nous connaissons, alors, c'est qu'il ne voulait rien dire ; et le moyen de le supposer ? Convenons-en donc franchement. Encore une fois laissons de côté, pour le moment, la question religieuse et morale. Mais il n'est pas permis de nier que la science se soit donnée comme une interprétation de l'univers. Le titre seul du *Cosmos* de Humboldt suffirait pour en témoigner. Et aussi bien, si ce n'était là son objet final, que serait-ce donc que la science ? Une collection de faits, plus utile, peut-être, mais non pas plus intéressante ni plus instructive qu'une collection de timbres-poste, ou de coquillages ? Son plus cruel ennemi n'oserait lui souhaiter ce malheur !

C'est précisément cette interprétation de l'univers que M. Balfour, dans le second livre de ses *Bases de la croyance*, a soumise à la critique la plus subtile, mais aussi la plus décisive et la plus neuve que je sache. Il ne s'est pas contenté d'en montrer la « relativité ». C'eût été là refaire *la Critique de la raison pure* ; et tel n'était pas son dessein. Qui ne sait aujourd'hui que la science, réduite à ses seules ressources, je veux dire ne s'éclairant que de ses propres principes, et n'opérant qu'avec ses méthodes, ne peut nous garantir ni la réalité de l'existence du monde extérieur, ni même seulement qu'il existe en dehors de nous quoi que ce soit qui réponde à nos sensations : aucun *intelligible* dont nous puissions affirmer qu'il est, je ne dis pas la cause ou la raison, mais la contre-partie du *sensible* ? En revanche, et supposé qu'il existe quelque chose, on nous affirme,

et on nous « démontre » au besoin que nous n'en saisissons que les rapports avec les formes de notre sensibilité, mais nullement le fond, ni d'ailleurs quoi que ce soit qui ressemble au contenu de nos sensations. Entre les « couleurs » ou les « formes » des objets, telles que nous les percevons, et les qualités constitutives de ces objets, l'on pourrait presque dire, avec l'auteur de l'*Éthique,* qu'il y a tout juste autant de ressemblance entre le « Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant ». Mais, comme il n'y a rien aussi de plus connu, ce n'est pas encore par ce biais que M. Balfour a voulu prendre, pour la critiquer, la conception scientifique actuelle de l'univers ; et ce qu'il s'est efforcé d'établir, ce n'est pas tant ce que la conception a d'illusoire, ou pour ainsi parler de fantasmagorique, l'éternelle « Maya » dont elle nous rend les jouets : c'est ce qu'elle a d'*incohérent.*

Il oppose pour cela les qualités *primaires* des corps à leurs qualités qu'on appelle *secondaires* : l'étendue, par exemple, et la solidité, à la forme et à la couleur. Il observe là-dessus que la « relativité » des premières a forcément quelque chose de moins « relatif » que la « relativité » des secondes. Et, en effet, quand on a démontré, par exemple, qu'une orange, en soi, n'avait rien de commun avec les sensations qui la définissent ou qui la constituent pour nous, puisque l'on peut démontrer la même chose d'une pomme ou d'une pêche, il faut bien qu'on admette, au delà de la couleur, de la saveur ou de la forme, l'existence d'un *substratum* ignoré, lequel maintient dans ces trois groupes de sensations les différences qui font pour nous la pêche, la

pomme et l'orange [1]. Cependant, *primaires* ou *secondaires*, toutes ces qualités entrent indistinctement dans la construction que la science nous donne pour une représentation du monde. Il se fait là nous ne savons quel mélange d'illusion et de réalité. Nos sensations, les mêmes sensations, de l'œil et du toucher, tantôt sont prises comme adéquates à leur objet, et tantôt comme n'en suscitant en nous qu'une idée mensongère. La raison n'intervient que pour compliquer le débat. Alors, le sens commun, ou, pour mieux dire, l'expérience vulgaire, dont on a commencé par rejeter les données, redevient le juge d'un conflit qui n'est en quelque sorte issu que de son incompétence. Et finalement, de tout cela, que résulte-t-il ? Il résulte, comme le dit M. Balfour dans une page que je tiens à reproduire tout entière : « Un monde qui, pour la plupart des gens, ne peut être conçu d'une façon un peu adéquate que dans les limites du sens visuel, mais qui, en réalité, ne possède aucune des qualités associées d'une façon caractéristique au sens visuel : la lumière et la couleur ; — un monde à demi pareil aux idées que nous en avons et à demi différent de ces idées : pareil, en tant que les qualités dites *primaires* sont en jeu, différent, dès qu'il s'agit des qualités *secondaires* ; — un monde hybride, un monde d'inconséquences et d'anomalies étranges, un monde dont une moitié peut se recommander au philosophe empirique, et l'autre moitié à l'homme ordinaire, mais qui, dans sa totalité, ne peut se recommander ni à l'un ni à l'autre... —

1. Voyez sur ce sujet de fortes et ingénieuses considérations de M. Denys Cochin dans son livre sur *le Monde extérieur*, 1896.

un monde en un mot qui ne semble pouvoir s'accorder ni avec les conclusions de l'empirisme critique ni avec *le témoignage irrécusable des sens*, qui observe toute la psychologie de l'un et qui est en contradiction directe avec les impressions de l'autre. »

Se peut-il rien de plus *incohérent* ? Où est le vrai de ces deux mondes ? Où est le bon ? Qu'est-ce qu'un monde vrai « jusqu'à un certain point » et un monde faux « dans une certaine mesure » ? Qui décidera de ce « certain point » ? Qui fixera cette « certaine mesure » ? et, si l'on répond que ce sera la « raison » ; qui ne voit que de deux choses l'une : ou cette raison elle-même sera le produit de l'expérience, auquel cas il semble difficile qu'elle en puisse être le juge ; ou elle n'en sera pas le produit, et alors nous voilà rejetés en pleine métaphysique ! Pour donner quelque consistance à sa conception de l'univers matériel ; pour y introduire un principe d'ordre et d'unité ; pour organiser le chaos de ses « conquêtes », disons le vrai mot, pour — « éclairer sa lanterne » — la science est obligée de recourir à l'intervention d'un autre pouvoir qu'elle-même, d'un pouvoir d'une autre nature, d'une autre origine. Le physicien s'inspire d'Aristote, le chimiste invoque Spinoza ! Et la question reparaît de savoir si nous croyons à l'existence des *lois de la nature* parce que l'expérience en a laborieusement découvert quelques-unes, ou si nous les avons découvertes parce que nous étions convaincus qu'il doit y en avoir. Et il semble que ce soit ici le fort de la philosophie, la revanche de l'idéalisme, et la victoire des métaphysiciens.

III

Ainsi, du moins, l'eût-on pu croire, il n'y a pas très longtemps encore, mais depuis quelques années, nous avons fait un pas de plus. En effet, c'est le pouvoir de la raison elle-même que l'on commence à révoquer en doute ; et, là même, est un autre motif de l'inquiétude ou, pour ainsi parler, de l'agitation convulsive et désordonnée qui travaille la pensée contemporaine. On en trouvera la preuve encore dans le livre de M. Balfour. Non point du tout qu'il méconnaisse l'autorité de la raison et sa souveraineté dans sa sphère ! On ne dispute pas plus ses titres à la raison qu'on ne les conteste à la science. On ne reprend contre elle ni les arguments de Montaigne, ni ceux de Pascal, ni ceux même de Bayle, qui ne sont pas de tous les moins subtils ni les moins forts ; on ne retourne pas contre elle ses propres armes ; et, quoiqu'il n'y ait rien qui fût de meilleure guerre, on n'use pas contre elle de sa propre tactique. On se demande seulement quelle est l'exacte étendue de la sphère où on la reconnaît volontiers souveraine ; et quelles questions sont de sa compétence, ou quelles questions n'en sont pas.

Voilà tantôt deux cents ou deux cent cinquante ans, fait observer M. Balfour, que l'on se représente la raison « comme une sorte d'Ormuzd engagé dans une lutte perpétuelle contre l'Ahriman de la tradition et de l'autorité ». Pourquoi cela ? Si la raison a souvent tort contre l'expérience, et si la science même, sauf à faire ensuite alliance avec elle, le lui a plus d'une fois prouvé, pourquoi la raison aurait-

elle toujours raison contre la tradition et contre l'autorité? Quelle que soit la valeur de ses procédés ou de ses méthodes, pourquoi les appliquerait-on indistinctement à la « décision de toute controverse » et au « traitement de toute croyance » ? Les sophistes de l'antiquité, les scolastiques du moyen âge, dont elle se moque, ne sont morts, si l'on y veut bien regarder, que d'avoir mis, tout justement, ce genre de confiance en elle. C'est au nom de la raison que Gorgias ébranlait les principes du bon sens! La grande erreur de la scolastique n'est que d'avoir indistinctement appliqué le syllogisme « au traitement de toute croyance et à la décision de toute controverse ». Et, en donnant au mot son sens le plus élevé, je veux dire quand on ferait de la raison la forme en quelque sorte la plus épurée de l'intelligence, la forme souveraine, ne sommes-nous donc qu'intelligence?

On le voit, si cette manière de poser le problème n'est pas absolument nouvelle, elle est relativement récente ; et, en tout cas, elle est significative d'un état nouveau des esprits. L'intelligence et la raison, on le reconnaît, sont assurément nécessaires à tout, mais on commence à s'avouer qu'elles ne suffisent peut-être à rien. On se demande s'il n'y aurait pas d'autres sources de connaissances et, par conséquent, d'autres fondements de la croyance? Ou, en d'autres termes encore, il ne s'agit plus de l'*impuissance* idéale ou théorique de la raison, mais de son *insuffisance* actuelle ou pratique ; et j'ajoute que ce ne sont plus des « discours » ou des « raisonnements » qui doivent désormais l'établir : ce sont des faits.

Considérons là-dessus l'histoire de l'humanité : nous voyons bien les ruines que la raison a faites, mais nous avons plus de peine à discerner ce qu'elle a édifié. Évidemment, ce n'est pas une opération de la raison que nous trouvons à l'origine de l'institution sociale, par exemple ; et il faut nous en féliciter, car, — si nous en jugeons par les utopies des faiseurs de systèmes, depuis Platon jusqu'à Fourier, pour ne rien dire de nos anarchistes, — une société vraiment « conforme à la raison » serait inhabitable. Est-ce d'ailleurs l'instinct que l'on trouve à l'origine des sociétés, quelque chose d'analogue à l'instinct de l'abeille ou de la fourmi ? est-ce autre chose, et je ne sais quelle force, encore cachée, — et pour toujours peut-être, — derrière ses effets ? Nous l'ignorons. Mais il n'importe, et il nous suffit pour le moment de pouvoir affirmer que ce n'est pas la raison. Nous ne devons à la raison aucun des principes sur lesquels les sociétés reposent ; et la preuve, c'est que, sociétés et principes, voulez-vous les ébranler jusque dans leurs fondements ? On pourrait presque dire qu'il suffit d'essayer de les « rationaliser ». Qu'y a-t-il de moins « rationnel » que le mariage ? que la propriété ? que l'État ? que la patrie ? Demandez-le plutôt à nos « rationalistes », j'entends les vrais, les bons, les purs, ceux qui n'écoutent que la raison, — et qui ne sont point, j'imagine, ces bourgeois de Thiers ou de Jules Simon, — mais l'auteur du *Supplément au voyage de Bougainville*, mais celui du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, mais les Karl Marx et les Élisée Reclus, les Henry Georges et les Kropotkine !

Ce qu'il y a de moins rationnel ? Il y a la religion, nous répondra peut-être un de nos hommes

politiques, de ceux qui se font un devoir de conscience de travailler à l'anéantissement des « superstitions », voltairiens attardés, qui ne se doutent pas eux-mêmes, dans un temps comme le nôtre, quel phénomène de « survivance » ils sont ! Et, en effet, il y a la religion. Ils ne se trompent pas. Si ce n'est pas une opération de la raison qu'on trouve à l'origine de l'institution sociale, ce n'est pas non plus à une opération de la raison que nous devons les religions ou la religion. Une religion « rationnelle » n'est pas une religion. Sur quoi la question n'est pas de savoir ce que le contenu dogmatique d'une religion donnée, bouddhisme ou christianisme, offre en soi de conforme ou d'analogue à la raison, — puisque l'on convient que, d'aucune religion, le « rationnel » ne saurait être l'essence, — mais si les religions se montrent à nous dans l'histoire comme des forces incomparables,

Quæ mare, quæ terras, quæ cœlum turbine raptant ;

et dont il semble que, comme la direction en échappe au gouvernement des hommes, ainsi la portée ait défié jusqu'ici tous leurs calculs et toutes leurs investigations. On peut se révolter contre ces forces, on n'en peut méconnaître la puissance. Et si l'histoire universelle en est, en quelque sorte, remplie, voilà donc encore une fois la raison convaincue de n'être rien dans tout un grand domaine de l'activité de l'espèce !

Il me serait aisé de prolonger l'énumération. Que trouvera-t-on de « rationnel » encore dans la morale et dans la politique ? dans l'art, où la « raison » s'oppose à l' « inspiration » comme son contraire ? dans la science même, où l'on pourrait

montrer que la découverte est, généralement, une victoire de l'expérience sur les présuppositions de la raison ? On nous rebat les oreilles de la « question de Galilée ». Mais ce ne sont pas des théologiens, ce sont des philosophes qui ont persécuté Galilée ; et ce sont des « raisons » qu'ils lui ont opposées, et même ce sont des raisons aristotéliciennes. Tout concourt donc à nous prouver qu'il y a dans l'humanité, — je ne dis pas dans le monde, je dis dans l'humanité, — dans le peu que nous savons d'elle et de son histoire, infiniment plus de choses que la raison n'en saurait expliquer. Et, osons faire un pas de plus : il ne s'est peut-être accompli rien de grand ou de véritablement fécond dans l'histoire qui ne contienne à son origine, dans son principe ou dans son germe, quelque chose d'*irrationnel*. C'est ce que mettait en lumière, dans un livre récent, qui complète en quelque manière celui de M. Balfour, un autre Anglais, M. Benjamin Kidd, dont on peut également dire que son *Évolution sociale*, comme *les Bases de la croyance*, est un signe des temps.

C'est un grand évolutionniste que M. Kidd, et il voit « l'élément distinctif de l'histoire de l'humanité dans le progrès social accompli par l'espèce à travers les âges ». Nous le lui accordons ! Il ajoute que « le trait caractéristique de ce progrès, ce sont les relations de l'individu avec la société » ; ou encore, dans un autre endroit, et en termes plus précis et plus clairs, « que les systèmes sociaux les plus solides sont ceux où la subordination la plus effective de l'individu aux intérêts de l'organisme social se combine avec le plus haut développement de sa personnalité ». Ce sont encore là des idées qu'Auguste Comte et Herbert

Spencer nous ont rendues familières. Ceux mêmes qui, comme nous, ne croient pas que le progrès soit constant ni surtout continu ; ceux qui croient qu'il peut s'interrompre et que l'humanité, sans cesser pour cela de marcher, a peut-être aussi souvent « marqué le pas » ou même rétrogradé qu'avancé dans sa marche, accorderont sans peine à M. Kidd que, dans tous les cas où la rétrogradation n'a pas été purement accidentelle, elle a d'ailleurs pu mal choisir ses moyens, mais elle a eu pour objet, comme la marche en avant, de modifier les rapports de l'individu avec la société dont il faisait partie. De leur côté, nos « socialistes » ne demandent pas autre chose ; et c'est même pourquoi, si l'on voit très bien où tendent les *collectivistes*, c'est-à-dire à l'absorption de l'individu dans l'État, et où tendent les *anarchistes*, c'est-à-dire à la destruction de l'État par l'émancipation de l'individu, il est plus difficile aux *socialistes* de dire exactement ce qu'ils veulent. Le problème, en effet, est pour eux comme pour nous, de concilier « la subordination effective de l'individu à l'organisme social » avec « le plus haut développement de la personnalité de l'individu » ; et en ce sens, pour eux comme pour nous, « la question sociale est une question morale ». C'est une des interprétations qu'on peut donner de l'aphorisme ; il y en a d'autres, car il est riche de sens ; mais c'en est une, et nous ne pensons pas que M. Kidd la repousse.

Comment cependant obtenir cette conciliation ? ou, en d'autres termes, comment obtenir de l'individu qu'il se « subordonne », et qu'en se subordonnant, il sacrifie quelque chose de lui-même à l'intérêt commun ? nous entendons ici

non pas seulement à l'intérêt de ses compatriotes ou de ses contemporains, de ceux qui vivent avec lui dans les frontières de la même cité, ou dont l'éducation intellectuelle et morale s'est faite et se fait tous les jours dans la même atmosphère d'idées ; mais comment l'individu sacrifiera-t-il quelque chose de lui-même à l'intérêt futur, à l'intérêt de l'espèce, à l'intérêt d'une humanité qui n'est point éternelle ? Assurément, ce n'est point son intérêt, à lui, qui le lui persuadera. « En fait, écrivait récemment un auteur cité par M. Kidd, nous n'avons pas même souci de ce qui se passera dans trois cents ans. Est-ce que l'un de nous se priverait d'un seul seau de charbon pour que nos bassins houillers durent une génération de plus [1] ? » Essaiera-t-on d'invoquer la raison ? et, par exemple, se flattera-t-on de persuader à ceux qui souffrent qu'il est « rationnel » qu'ils souffrent pour « l'amour de l'humanité » ? *Humanum paucis vivit genus !* Oui, c'est l'opinion de quelques « rationalistes » ; et c'est celle que Renan, chez nous, exprimait volontiers après boire. Il l'a aussi exprimée à jeun, et publiquement, dans je ne sais quel endroit de son *Histoire d'Israël*. Et, de fait, il n'y a rien de plus « rationnel ». Quelque avantage que je puisse obtenir dans la lutte pour la vie, ce que l'intérêt et la raison me conseillent, c'est d'essayer de l'obtenir. Ils ne me le déconseillent que si le ris-

1. C'est M. W. Hurrell Mallock, l'auteur d'un livre sur le *Prix de la vie*, qui fit quelque bruit en son temps ; et le seul qui se soit posé, de toutes les questions que nous agitons, la plus redoutable peut-être : « Qu'est-ce que la *vérité ?* et d'où vient le caractère *sacré* que nous lui attribuons ? »

que est supérieur au gain ; et cela encore est « rationnel ». Qu'est-ce à dire, sinon que la raison est institutrice d'égoïsme ? « Il faut nous débarrasser l'esprit de cette idée très répandue, dit à ce propos M. Kidd, que les doctrines socialistes sont les produits d'imaginations en feu ou de cerveaux mal équilibrés. *Elles sont, au contraire, le produit véridique et modéré de la saine raison.* Il faut que nous allions plus loin encore. Il est évident que toute organisation sociale qui possède un système de récompenses pour les capacités naturelles, ne peut avoir de sanction suprême dans la raison pour tous les individus. » C'est ce que je ne vois pas, quant à moi, que l'on puisse lui disputer.

La conséquence est évidente ; et M. Kidd la tire loyalement. « Il nous faut reconnaître que tous les systèmes et toutes les méthodes qui ont cherché, dans la nature des choses, une sanction rationnelle et universelle de la conduite individuelle dans les sociétés civilisées, ont également échoué. *Leurs essais sont tous antiscientifiques, puisqu'ils sont contraires aux conditions de la vie.* Le positivisme, comme les autres systèmes, et même, à cause de son nom, plus que les autres systèmes, a manqué le but. » Voilà qui est clair, et voilà pour les « rationalistes » un beau thème à méditer ! La raison a si peu de rapports avec la vie, qu'aussitôt qu'elle entreprend de la régler, elle la trouble ! Ce qu'elle peut le moins obtenir de nous, c'est ce qu'en fait il nous faut considérer comme le plus nécessaire au maintien même et au progrès de l'institution sociale. Ses inspirations ne nous servent en quelque sorte qu'à nous « déshumaniser ». Et si nous ne le

sommes pas plus à fond, si nous demeurons capables encore de quelque sacrifice ou de quelque dévouement, si nous persistons à croire à la possibilité du progrès social, nous ne le devons qu'à ce qui survit en nous d'*irrationnel*.

Je n'ai point à suivre plus avant M. Kidd, ou du moins ce n'est pas à son livre que je voudrais avoir l'air d'écrire une *Préface*. Mais, comment, si c'est un état d'esprit que j'essaie de définir, aurais-je pu ne pas signaler la confirmation que ces idées apportent à celles de M. Balfour ? Tandis qu'il y a quelques années seulement, la raison revendiquait un rôle souverain dans les affaires humaines ; et, depuis tantôt quatre siècles, ou même davantage, si l'on voulait l'en croire, quelques progrès dont nous nous vantions, c'était elle qui avait tout fait, et tout le monde en tombait ou feignait d'en tomber d'accord, on n'hésite pas à nous dire aujourd'hui : « L'événement capital de l'histoire, celui dont ni la science ni la philosophie n'ont saisi complètemént la portée, c'est la lutte que l'homme a soutenue... pour soumettre sa propre raison. » Et ce n'est pas là, d'ailleurs, ce qu'on appelle « une vue de l'esprit » une considération théorique, le résultat d'une opération de cette même raison qu'il s'agit de faire comme rentrer dans ses justes limites. C'est un *fait*. Si nous sommes amenés à cette conclusion : « que le rôle des croyances religieuses dans l'évolution humaine, c'est de fournir une sanction *super-rationnelle* à la conduite de l'homme en vue des conditions nécessaires au progrès, conditions pour lesquelles il n'existe pas de *sanction rationnelle* ; cette conclusion, c'est l'histoire qui nous la dicte ; et nous la tirons de ce qu'en aucun temps, sous

aucune latitude, on n'a vu jusqu'ici de société vraiment civilisée, qui n'ait placé sous une sanction *super-rationnelle*, avec le maintien de sa stabilité le principe actif de son perfectionnement. Il y a là de quoi donner à réfléchir ! Quelque opinion que l'on ait sur « l'avenir des religions », — je veux dire sur la fortune personnelle du christianisme ou du bouddhisme, — on n'expulsera pas « l'irrationnel » du nombre des sources de la connaissance ; et qui se serait attendu que le suprême effort du « rationalisme » en dût aboutir là? Telle est pourtant l'opinion de l'auteur de l'*Évolution sociale* ; et, pour ne rien dire de la mienne, telle aussi l'opinion de l'auteur des *Bases de la croyance*.

IV

Il a écrit en effet, dans la conclusion de la partie critique de son livre : « Si nous voulons trouver la qualité qui nous élève au-dessus de la brute, il n'est pas exagéré d'affirmer, quoique ceci puisse avoir une saveur paradoxale, qu'il nous faudra la chercher non pas tant dans notre faculté de convaincre et d'être convaincus par le raisonnement que dans notre capacité d'influencer et d'être influencé par l'autorité [1]. » C'est encore ce que l'on eût à peine osé prétendre, il y a quinze ou vingt ans, et bien moins au temps de notre jeu-

1. J'ai cru devoir, dans cette étude sur un livre anglais, n'appeler en témoignage que des écrivains anglais, mais il m'est impossible ici de ne pas noter l'analogie de quelques-unes de ces vues, et de celles qui suivent, avec les vues des Maistre et des Bonald.

nesse, où, par une amusante contradiction, on nous enseignait avec autorité, — puisque c'étaient nos maîtres, — à nous défier de l'autorité.

Nullius addictus jurare in verba magistri.

Cela n'y faisait rien, d'ailleurs ! et, généralement, notre « raison » n'était pas plutôt émancipée que nous nous empressions de la soumettre aux Taine et aux Renan, aux Littré et aux Vacherot. Je m'en console aujourd'hui en songeant qu'ils avaient, eux aussi, commencé par soumettre la leur aux Comte et aux Hegel, aux Strauss et aux Schleiermacher ! Et j'entends bien qu'on dira qu'il y a du « rationnel » dans ce genre de soumission ; et je veux bien en convenir ; mais il y en a si peu dans la plupart des cas ! La « raison » n'a souvent que l'air d'examiner et, comme on dit, de peser les autorités qu'elle subit : en réalité, c'est le caractère du maître qui se trouve répondre à de certaines convenances cachées de notre intelligence ; et notre adhésion ne procède pas tant de notre « raison » que de notre bonne volonté. L'autorité agit par ses moyens à elle, très différents de ceux de la « raison », et qui n'ont même que tout à fait par hasard quelque chose de commun avec ceux de la raison.

C'est également ce que l'on peut dire de la tradition, dont le pouvoir est presque aussi grand que celui de l'autorité. En tout temps, et par tous pays, les conventions sociales reposent sur la tradition ou sur la coutume, — nous pouvons confondre ici ces deux sources de croyance, — et la coutume ou la tradition ne sont pas nécessairement *irrationnelles* ; mais qui ne sait cependant que le jeu favori de la « raison », dans l'usage de

la vie commune, est d'opposer ce que j'appellerais volontiers la « conformité » de ses enseignements aux bizarreries de la coutume et aux préjugés de la tradition ? Veut-on que ce soit autre chose, et plus, et mieux qu'un jeu? Nous le voulons donc aussi. Mais il n'en demeure pas moins qu'avec et avant la « raison », et au même titre qu'elle, coutume et tradition sont une source de croyances, puisqu'elles en sont une de connaissance. Et que dirons-nous après cela du sentiment ou de l'instinct? Évidemment le sentiment, ou le « cœur », comme disait Pascal, ne saurait nous apprendre que César battit Pompée dans la journée de Pharsale, ni que la terre accomplit en trois cent soixante-cinq jours sa révolution autour du soleil ! Mais que la question se pose de savoir comment l'honnête homme doit agir dans une circonstance difficile, ou encore s'il y a du divin dans le monde, je me fierais bien au cœur autant qu'à la raison ! Nous apprenons par la raison à être philosophes, géomètres, physiciens, chimistes : nous apprenons par le cœur à être hommes, je veux dire à ne pas nous préférer à tout, et c'est une « science » qui en vaut quelquefois une autre. Et ce n'est pas au hasard que je dis que « nous l'apprenons », mais c'est que nous ne le savons pas de nature[1] ; c'est que, comme on l'a vu plus haut, la « raison » nous enseigne précisément le contraire ; c'est qu'il y a une éducation du cœur ; — et peut-être, parmi tous ces « progrès » dont nous sommes si vains, est-ce elle surtout qui nous manque.

1. C'est ce que je me suis efforcé de prouver « scientifiquement » en étudiant moi-même les leçons de moralité qu'on pouvait tirer de la doctrine évolutive. Voyez ci-dessus.

Dirai-je aussi que l'on commence à s'en apercevoir ? Oui, si c'est de là que procède, d'après l'auteur des *Bases de la croyance*, le peu de confiance que l'on accorde de nos jours aux spéculations de la métaphysique. On ne saurait effectivement restreindre ou contrôler les droits de la raison que l'on ne contrôle ou que l'on ne restreigne en même temps les droits de la métaphysique. M. Balfour l'a bien vu ; et, à ce propos, il est curieux de noter qu'aucune autre partie des *Bases de la croyance* n'a soulevé plus de protestations que celle où il s'est expliqué sur ce point. Quoi donc ? Est-ce qu'il avait mal parlé du génie de Platon, « de l'art incomparable de son dialogue » et de « l'exquise beauté de son style » ? et n'avait-il pas déclaré, *totidem verbis*, qu'il nous serait « difficile ou peut-être impossible de reconnaître toute l'étendue de nos obligations envers Aristote » ? Ou bien encore, et pour en venir tout de suite à nos contemporains, voudrait-on qu'il n'eût pas vu que la métaphysique de Hartmann et de Schopenhauer, dont ils ont prétendu faire le support de leur pessimisme, ne fait seulement pas corps avec lui ? n'en est qu'un appendice inutile et l'organe atrophié ? Non, sans doute ! Mais il a écrit, pour s'excuser de ne parler ni de Descartes ni de Spinoza : « Mon but est strictement pratique, et je fais table rase des théories, pour admirables qu'elles puissent être, qui n'ont plus de titres réels à nous offrir un système raisonné de connaissance et sont incapables de prouver leur valeur en fournissant actuellement des bases de conviction. » — Les métaphysiciens n'ont pas eu de peine à comprendre que c'était là les exclure « en bloc », — et comme tels, en tant que métaphysi-

ciens, — du droit d'intervenir dans les controverses actuelles. Ne croient-ils pas cependant être les juges naturels du débat ? et moi-même n'en ai-je pas eu la preuve quand on m'a fait naguère observer qu'en opposant l'une à l'autre la science et la religion, c'était très bien, mais j'avais *oublié* la philosophie !

Eh bien ! il faut le dire, c'est encore un signe des temps, et M. Balfour a raison. Il n'y a pas de plus grands noms dans l'histoire de la pensée moderne que ceux des Spinoza, des Leibniz, des Kant ou des Hegel, et, comme je crois que M. Balfour en conviendrait sans peine, il y en a peu d'aussi grands dans l'histoire de la poésie. Mais le temps est passé des *systèmes,* ou du moins, et si beaux que soient désormais une construction ou « un palais d'idées », la confiance de l'humanité ne les habitera plus. On les visitera comme un Louvre, je veux dire comme un édifice où ne vivent plus que des souvenirs ; et on admirera la beauté de l'ordonnance, l'ingéniosité de la distribution, le talent de l'architecte ; et un grand peuple s'en vantera peut-être encore, comme d'un témoignage éclatant de sa richesse intellectuelle ; mais on ne les habitera plus ! On ne laissera pas d'en construire d'autres, parce que les systèmes ont toujours une utilité. Un système est aussi une méthode et, par conséquent, un moyen d'avancer dans la recherche de la vérité. Que de vérités nouvelles Kant n'a-t-il pas aperçues à la lumière de la « relativité de la connaissance » ? Hegel en fondant sa métaphysique sur « l'identité des contradictoires » ? et qui ne sait de quels progrès de la « science sociale » ou même de la « science naturelle » la propagation des idées positives

ou la diffusion des doctrines évolutionnistes ont donné le signal ? Un nouveau système, c'est un changement d'aspect. On n'avait entr'aperçu telle vérité que de profil ou de trois quarts, et voici qu'elle se présente maintenant de face ; on en avait négligé telle autre, et voici tout d'un coup qu'on en découvre l'importance. M. Balfour dit encore : « Ceux mêmes qui se sentent inclinés à n'accorder qu'une valeur insignifiante aux spéculations admettront sans doute que la métaphysique, comme l'art, nous fournit quelque chose dont nous pourrions difficilement nous passer. » Et à plus forte raison ceux-là l'admettront-ils qui savent ou qui croient avoir vu dans l'histoire que l'aptitude métaphysique était une assez juste mesure du degré de souplesse, de largeur, et de pénétration des intelligences. Il faut avoir fait de la métaphysique.

Mais après cela, si les métaphysiciens, et j'ajoute maintenant les philosophes en général, s'étaient imaginé, comme je le crains, que dans la controverse actuelle, leur philosophie gagnerait tout ce que la religion et la science pourraient perdre de prestige ou d'autorité, quelle erreur a été la leur ! Entre la science et la religion, il n'y a point de place, comme « système de connaissance », pour la philosophie. Car, d'une part, on ne conçoit pas de généralisation de l'expérience qui ne participe du caractère de toute expérience, et même il n'y a de généralisation légitime que celle qu'on est en droit d'espérer de voir quelque jour confirmée par l'expérience. Mais on ne conçoit pas, d'autre part, qu'une faculté telle que l'on a vu qu'était la raison puisse atteindre l'absolu, si cet absolu ne lui est pas donné, n'est pas

posé d'abord en dehors d'elle ; et encore moins peut-on admettre qu'elle sorte de soi pour engendrer l'*irrationnel*. Ce serait vraiment ici l'une de ces « contradictions » qui suffisent à la raison, quand elle les rencontre, pour en condamner d'erreur l'un au moins des deux termes, et quelquefois tous les deux. Et quant à la prétention de retenir de la religion tout ce qui en fait le prix pour l'homme, mais en la purgeant d'autre part de ce qu'elle contient d'*irrationnel*, il n'y en a pas de plus insoutenable. M. Balfour s'est contenté d'y toucher en passant, dans le chapitre qu'il a intitulé *Orthodoxie rationaliste*. Il ne m'en voudra pas, je l'espère d'y appuyer un moment.

Aussi bien l'un de ses compatriotes, M. Georges Lewes, l'a-t-il fait avant moi, et avant lui, dans un remarquable passage de son *Histoire de la Philosophie*. « Le point de départ de la philosophie, y dit-il, c'est le Raisonnement, et le point de départ de la religion, c'est la Foi. *Il ne peut donc pas y avoir de philosophie religieuse : les termes sont contradictoires*. La philosophie peut s'occuper des mêmes problèmes que la religion, mais son critérium et ses principes sont différents. La religion peut et doit appeler la philosophie à un rôle subordonné, celui d'expliquer... et de concilier les dogmes. » On ne saurait mieux dire. Il y a déjà de la naïveté, comme Hugo, dans le poème, d'ailleurs médiocre, qu'il a intitulé *Religions et Religion*, ou comme Renan, dont cette idée fut peut-être « la grande pensée », à prétendre extraire la « religion » des « religions » par un procédé qu'on trouvait ridicule, sous le nom d'éclectisme, quand c'était Victor Cousin et Jules Simon qui l'employaient à extraire la philosophie des débris

des systèmes, mais qui devenait du « syncrétisme » — admirons le pouvoir d'un mot ! — quand c'était Hugo et Renan qui s'en servaient. Mais vouloir éliminer de la « religion » ou des « religions » le surnaturel et l'irrationnel, c'est manifestement être dupe de la plus fallacieuse illusion [1].

Toute religion se définit par l'affirmation même du surnaturel ou de l'irrationnel. C'est cela même que ses fidèles lui demandent, et la morale ne vient qu'ensuite. Une religion n'est rien si ses « mystères » ne lui ont été révélés d'en haut ; si des « miracles » n'ont accompagné son établissement ou ne soutiennent son développement ; si ses « dogmes » enfin ne tirent leur autorité de leur incompréhensibilité. « L'incompréhensibilité de nos mystères, a écrit Malebranche, est une preuve de leur vérité. » Inversement, quelle qu'en soit la valeur morale, et quand on la supposerait très supérieure à celle d'une religion donnée, tout corps de doctrine qui se prétend accessible à la raison n'est et ne peut être qu'une philosophie. On parle encore quelquefois d'une religion « naturelle », et déjà, pour ma part, je ne sais ce que c'est que ce produit hybride du besoin qu'il semble qu'on éprouve d'avoir une doctrine morale, et de la peur qu'on témoigne d'accepter « l'irrationnel » qui en est le fondement nécessaire. Mais on verrait bien mieux encore la contradiction si l'on parlait d'une « religion rationnelle ». Et peut-être qu'enfin elle éclaterait à tous les yeux si nous l'osions nommer du seul nom qui lui convienne, une « religion laïque ». Il est clair, en effet, qu'il

1. Voyez ci-dessus, pour le développement de cette indication, le chapitre intitulé : *la Fâcheuse Équivoque.*

ne saurait y avoir de « religion laïque » ; et l'illégitimité de l'expression deviendrait le signe ou la preuve de l'illégitimité de la conception qu'elle enveloppe.

V

Où nous mènent cependant ces considérations ? et à ce propos n'ai-je pas omis de noter que M. Balfour a voulu que son livre sur les *Bases de la croyance* servît à ses lecteurs d'*Introduction à la théologie* ? Or *Théologie*, en anglais, et surtout dans la pensée de M. Balfour, c'est *Religion* ; et *Introduction*, pour lui, c'est *acheminement*. Il a donc voulu conduire ses lecteurs jusqu'au seuil du temple. Mais ceux qui, comme nous, ne sauraient le suivre jusque-là, — et qui sans doute sont tenus de le déclarer loyalement, — s'ils ne tirent pas de son livre tout le profit qu'il aurait souhaité, ne l'auront pas lu cependant sans utilité, ni sans une utilité plus qu'intellectuelle, pour ainsi parler, et véritablement morale.

Car ils y auront vu, premièrement, que si la position du « problème religieux » a changé de nos jours, c'est que le problème a lui-même changé dans son fond. En fait, il n'est plus question de savoir aujourd'hui comment, ni si jamais on réconciliera la science avec la religion, la raison avec la foi, le surnaturel avec la conception naturaliste du monde ! Que les théologiens se donnent donc infiniment de peine pour établir la conformité des « résultats de la science » avec le « récit de la Genèse », c'est leur affaire, et nous n'avons pas à les en détourner ; nous les lirons même avec

intérêt. Pareillement, — ou inversement, — que les libres penseurs s'évertuent à contester les « miracles de l'Évangile » au nom de la stabilité des « lois de la nature », nous le voulons bien ; et nous lirons volontiers leurs petites drôleries. Mais c'est d'une autre manière que la question se pose. « Ni la contradiction, a dit Pascal, n'est marque infaillible d'erreur, ni l'incontradiction ne l'est de vérité. » Les métaphysiciens en ont longtemps douté ; quelques savants en doutent peut-être encore, qui ne connaissent de la science que la « spécialité » dans laquelle ils ont comme emprisonné leur liberté d'esprit ; mais la parole de Pascal n'en a pas moins toute sa valeur ; et, même l'autorité s'en est accrue de la vanité des efforts qu'on a faits depuis lors pour essayer de l'ébranler. C'est pourquoi, les contradictions qu'on s'attache à relever entre la science et la religion fussent-elles prouvées, et plus profondes et plus éclatantes encore qu'on ne le dit, il n'en résulterait pour nous qu'une conséquence, qui est que nous sommes capables de plus de connaissances que nous n'en pouvons unifier. Qu'y a-t-il de plus humain ? Nous avons une tendance invincible à l'unité et une insurmontable incapacité d'y atteindre !

Mais ce qu'il s'agit aujourd'hui de savoir, c'est : — *physiquement*, ou *physiologiquement*, pour ainsi parler, si le besoin de croire, comme le besoin de connaître, fait en quelque sorte partie de la définition de l'homme ; c'est : *historiquement*, si l'évolution sociale est inconcevable sans une part d'irrationnel qui s'y mêle, qui la dirige peut-être ; et c'est encore : *moralement*, de savoir s'il est possible de formu-

ler une règle de conduite humaine qui ne tire pas de l'absolu son origine et sa sanction. Et que signifie cette manière de poser la question ? Elle signifie qu'avant tout la « question religieuse » est une « question sociale ». C'est ce que ne comprenait pas Renan, quand il exprimait l'espérance que « les croyances religieuses disparaîtraient lentement, minées par l'instruction primaire et par la prédominance de la science sur la littérature dans l'éducation ». C'est ce que ne comprenait pas davantage le professeur Huxley, quand il écrivait : « Si la méthode scientifique, opérant dans le domaine de l'histoire, de la philologie, de l'archéologie est devenue formidable pour le théologien dogmatique, que ne peut-on pas dire de la méthode scientifique opérant dans le domaine de la science physique ? » Si leur point de vue ne nous est pas devenu tout à fait indifférent, il nous est devenu secondaire. Et c'est ce que les lecteurs de M. Balfour apprendront d'abord dans son livre.

Si maintenant nous nous demandons comment s'est opérée la transformation, le livre de M. Balfour peut encore nous l'apprendre. Une psychologie superficielle avait érigé la certitude « scientifique » ou « rationnelle », — car ici c'est tout un, — en modèle ou en type absolu de la certitude ; et, ne voyant de source légitime de la connaissance que dans l'intelligence, elle n'avait pas précisément nié qu'il y en eût d'autres, mais elle les avait négligées. C'est ce que l'on se gardera désormais de faire ; et le siècle s'achèvera peut-être, puisque aussi bien nous sommes en 1896, mais il ne s'écoulera pas longtemps avant qu'on ait rendu, parmi les fondements de la croyance, leur place naturelle au sentiment et à la volonté.

Que voulons-nous dire, en effet, quand nous disons que nous « croyons » une chose ? Que nous n'en avons pas une certitude entière ? Oui, peut-être, mais bien plutôt que nous ne pouvons pas la « démontrer ». Par exemple, nous *savons* que deux et deux font quatre, ou que la terre tourne autour du soleil ; nous *croyons* que la vie n'a pas son objet en elle-même, et qu'il ne saurait exister de morale sans obligation. En sommes-nous cependant moins sûrs? Tout au contraire, pourrait-on dire ! et, à ce propos, qui donc a fait observer qu'autant de persécutions les hommes ont courageusement subies pour ce qu'ils *croyaient*, aussi peu en ont-ils supportées pour ce qu'ils *savaient* ? Aucun « martyr de la science » n'a aimé son supplice : combien de « martyrs de la religion » ont provoqué le leur ! Et, dans l'usage quotidien, dans l'usage même familier de la langue, regardons-y de près, que voulons-nous dire quand nous disons que nous croyons une chose ? « Il a l'air de bien se porter, mais je le *crois* malade » ; quel est le vrai sens de cette phrase ? ou encore de celle-ci : « Le baromètre monte, mais je *crois* qu'il va pleuvoir » ? sinon qu'aux apparences rationnelles, et aux pronostics même de la science, nous opposons une autre certitude, plus intérieure, dont nous ne pouvons pas déduire les raisons, mais à laquelle nous n'en accordons pas pour cela moins de confiance ?

Le livre de M. Balfour n'aura pas contribué médiocrement à rétablir dans ses droits cette autre certitude. Et c'est là, non ailleurs, qu'il faut voir l'origine de ce qu'on appelle — d'un nom qui lui seul a déjà quelque chose de déloyal — « la réac-

tion contre la science », là, dans le besoin que nous avons de cette autre certitude, et dans la conviction de jour en jour croissante que la connaissance intellectuelle n'est qu'une forme ou une « espèce » de la croyance, mais non pas la seule, ni la plus active, ni la plus féconde.

Et peut-être enfin ce livre encouragera-t-il quelques lecteurs dans cette opinion ou dans cette idée, très répandue, mais qui n'ose pas se manifester assez ouvertement, qu'il y a plusieurs chemins qui mènent à la croyance, et, par conséquent, à la religion. On peut croire, — comme ont cru jadis Bossuet, Bourdaloue, Pascal peut-être, — pour des raisons en quelque sorte purement intellectuelles. Mais, sans chercher bien loin ni remonter bien haut, je nommerais tout de suite trois grands écrivains du commencement de ce siècle qui n'ont certainement pas cru pour les mêmes raisons, je veux dire pour des raisons du même ordre : l'auteur du *Génie du Christianisme*, l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*. On peut croire, — comme le premier, — pour des raisons *sentimentales*, ou *esthétiques*, si peut-être on préférait ce mot, qui veut dire d'ailleurs exactement la même chose, mais qui le dit d'une manière que nos dilettantes eux-mêmes seraient embarrassés de railler, puisqu'ils font généralement de la « beauté » des choses la mesure de leur « vérité ». On peut croire, — comme le second, Joseph de Maistre, — pour des raisons *politiques* ; et ces raisons en valent d'autres, si l'on entend avec lui par là que les sociétés politiques ne sauraient ni se constituer, ni se maintenir, ni durer par des moyens purement humains. Et on

peut croire encore, — comme Lamennais, — pour des raisons *sociales* ; si l'on estime que, toute société ne trouvant son fondement que dans « le don mutuel de l'homme à l'homme », aucune contrainte matérielle, aucun moyen politique, aucune prédication laïque ne saurait, à l'encontre de nos intérêts ou de notre égoïsme, nous inspirer cet esprit de sacrifice et de dévouement. Ai-je besoin d'ajouter que dans le temps où nous sommes, si la religion ou les religions ont reconquis des âmes, c'est par là ? que c'est par là qu'elles ne sauraient manquer d'en reconquérir d'autres ? qu'il n'y a rien de plus conforme à ce que nous enseigne l'histoire : qu'en aucun temps on n'a vu se constituer de religion positive qui n'ait pour origine un mouvement *social* ; — dont la propagation n'ait trouvé sa raison d'être ou sa cause prochaine dans des circonstances *sociales* ; — et dont la force intérieure, le principe d'action féconde et de renouvellement périodique ne soient essentiellement *sociaux* ?

POUR LES HUMANITÉS CLASSIQUES[1]

1905

Il n'y a guère aujourd'hui de questions plus importantes, ni plus controversées, que les questions d'éducation, et, en particulier, celles qui touchent à l'organisation du degré d'enseignement qu'on appelle, selon le pays : *secondaire*, *moderne* ou *moyen*. Car, pour l'organisation de l'enseignement supérieur, on est d'accord, et les grandes universités des États-Unis elles-mêmes évoluent vers une forme qui ne diffère pas essentiellement de celle des grandes universités d'Europe. Il est vrai qu'on ne s'entend pas toujours sur la nature des rapports que les universités doivent entretenir avec l'État ; mais, en ces termes, la question est politique, non pédagogique ; et on s'accorde généralement sur l'objet de l'enseignement supérieur, comme on s'accorde sur les matières qui en doivent constituer le fond. On n'est pas non plus très éloigné de s'entendre sur

1. Communication rédigée pour le Congrès mondial de Mons, tenu en septembre 1905, sous la présidence de M. Beernaert.

l'enseignement primaire, je veux dire au point de vue purement pédagogique ; et, en fait, depuis tantôt vingt ans, en France comme en Angleterre, comme en Amérique et comme au Canada, comme en Allemagne et en Italie, la presque unique difficulté qui subsiste n'est que de savoir quelle place nous ferons ou nous ne ferons pas, dans l'école primaire, à l'enseignement qu'on appelle « confessionnel » ou « religieux ».

Mais, en matière d'enseignement secondaire, c'est sur le fond des choses que roule la controverse. Indépendamment de toute question politique ou religieuse, il s'agit ici, *entre professionnels*, de savoir *ce que l'on enseignera; comment on l'enseignera ; à quelle fin*, et, par conséquent, *dans quelles conditions on l'enseignera*. Nous vivons depuis quatre ou cinq cents ans sur un programme, *ratio studiorum*, élaboré par les humanistes et les pédagogues de la Renaissance, revisé par les Jésuites et par les Oratoriens, à peine un peu élargi depuis un siècle ou deux et enrichi par l'enseignement concret de l'histoire : ce programme est-il celui qu'exige l'état présent des choses ? Doit-on le conserver ? Faut-il y renoncer ? Si l'enseignement doit être ce que l'on appelle de nos jours « une préparation à la vie », la vie moderne ressemble-t-elle à la vie qu'on menait du temps de Louis XIV ou de Frédéric II ? De nouveaux programmes ne doivent-ils pas répondre à des conditions nouvelles ? Que fera-t-on entrer dans ces programmes ? Et, comme la capacité de la cervelle humaine n'est pas sans doute extensible à l'infini, s'il faut sacrifier quelque chose de l'ancien système, qu'en sacrifierons-nous ? Telles sont les questions qui se posent, et que, naturellement,

on n'a pas l'intention de résoudre ni même de traiter à fond dans un rapport de cette nature, mais sur lesquelles on voudrait seulement donner ici quelques indications. Nous examinerons rapidement pour cela :

1° La nature des reproches qu'on adresse aux humanités classiques ;

2° Si quelque autre système serait à l'abri de ces mêmes reproches ;

3° Et si peut-être la question, moins pédagogique, ne serait pas plus politique, ou, pour mieux dire, plus sociale qu'elle n'en a l'air.

I

En deux mots, ce que l'on reproche aux « humanités classiques » c'est de ne pas être ce que l'on appelle de nos jours « une préparation à la vie ». Sur quoi, deux questions s'élèvent, qui sont : la première, de savoir ce que l'on entend par cette expression même, qui paraît claire, mais qui ne l'est pas, de « préparation à la vie » ; et la seconde, si nous sommes bien sûrs que la « préparation à la vie », de quelque manière qu'on l'entende, soit l'objet de l'enseignement, en général, et de l'enseignement secondaire en particulier ? On ne les a guère étudiées l'une et l'autre.

Qu'est-ce donc en effet que « la préparation à la vie ? » Je ne pense pas que ce soit la « préparation » au mariage ou à la paternité, à la fortune ou à la ruine, aux accidents ou à la maladie, ni généralement aux vicissitudes de toute nature qui sont le train de la vie humaine ; et je ne vois pas,

d'autre part, ce que le latin ou la physique, le grec ou la chimie, l'histoire ou la mécanique peuvent en ce genre de « préparation ». Il ne s'agit pas non plus de la « préparation » à la profession ou au métier que le jeune homme se propose d'exercer un jour, car, en ce cas, il faudrait pour ainsi dire, autant de « types d'enseignement » qu'il y a dans nos sociétés modernes de catégories « professionnelles », et de la sorte, on irait à l'encontre de l'un des objets les moins douteux de l'éducation nationale, qui est, à mon avis du moins, d' « unifier les esprits ». Elle doit avoir aussi pour objet d'empêcher les spécialisations prématurées, dont le moindre inconvénient ne serait pas de parquer les gens dans leur condition. Enfin, et quoique ce soit l'opinion de quelques politiciens, je ne crois pas non plus que « la préparation à la vie » soit la préparation aux luttes politiques futures, et qu'ainsi l'objet de nos lycées, athénées et gymnases, soit de former « des électeurs. Mais, si la préparation à la vie » n'est rien de tout cela, qu'est-elle ? et que veut-on dire quand on reproche à nos humanités classiques de ne pas répondre à cette exigence ?

On veut dire que l'on voit bien, ou que l'on croit voir, l'utilité prochaine et tangible, en quelque manière, de la physique ou de la chimie, par exemple, mais l'on ne voit pas, et on ne veut pas voir l'utilité de connaître les *Lettres* de Sénèque ou les *Discours* de Cicéron. Car, à quoi cela mène-t-il ? et ceux qui les ignorent en sont-ils empêchés de faire leur chemin dans le monde ? Quel commerçant ou quel industriel, quel savant même ou quel magistrat, quel militaire ou quel homme public aura jamais besoin, pour l'exercice

de sa profession, d'avoir lu l'*Énéide* ou l'*Iliade?* quel explorateur ou quel administrateur colonial d'avoir étudié la syntaxe de Thucydide ou la métrique de Plaute? « Les anciens sont les anciens, disait déjà Molière, et nous sommes les gens de maintenant. » Veut-on d'ailleurs que les classiques nous aient rendu quelques services dans le passé? Nous n'en disconviendrons pas, et même, en passant, nous les en remercierons. Nous aurons, d'autre part, des Académies, des Collèges de France et des Sorbonnes, pour entretenir le culte de l'antiquité, car nous ne sommes pas des barbares, des Vandales ni des Visigoths! Mais nous voulons pour nos enfants un enseignement pratique, et il est possible que les humanités classiques aient à leur date été cet enseignement, mais nous disons qu'elles ont cessé de l'être, et nous demandons autre chose aujourd'hui!

C'est ainsi que nous demandons un enseignement « démocratique », et les humanités classiques ne sont propres qu'à former des aristocraties. On ne l'a pas assez remarqué! C'est pour une aristocratie de grands seigneurs, de riches oisifs, de littérateurs et d' « intellectuels », que les anciens programmes d'études ont été rédigés. Quand on parle des démocraties de la Grèce et de Rome, on oublie communément que ces démocraties, composées de quelques milliers de citoyens, qui déléguaient, pour ainsi dire, à quelques centaines de milliers d'esclaves le gros œuvre de l'humanité, n'étaient, à vraiment parler, que des espèces d'aristocraties. Ne commettons pas une erreur du même genre en raisonnant sur notre propre passé! L'instruction, et surtout l'instruction secondaire

n'était, il y a cent ans encore, que le privilège d'un petit nombre, et les programmes n'étaient conçus que dans l'intention de maintenir ce petit nombre en possession de ce privilège même. Les humanités classiques faisaient alors l'office d'une barrière de classes. En n'en distribuant la manne qu'à quelques centaines de privilégiés, on les affermissait eux-mêmes, et les leurs avec eux, dans leur possession sociale. C'était proprement une « distinction » que de savoir ou d'avoir su le latin ; cela suffisait à tirer un homme de la foule ; il devenait presque d'une autre espèce ! Mais, aujourd'hui, ce n'est pas, à nos yeux, le moindre danger des humanités classiques, ni, par conséquent, le moindre reproche que nous leur adressions ! Elles séparent et elles coupent en deux la jeunesse de nos écoles : d'un côté les « lettrés » et de l'autre les « professionnels » ; d'un côté les « aristocrates » et de l'autre les « maçons » de l'intelligence ; ici les « intellectuels » et là ceux que, dans quelques-uns de nos collèges mêmes on appelle, je crois, encore les « épiciers ». Si cependant les « épiciers » n'ont pas besoin de latin, et nous venons de dire qu'ils n'en avaient pas besoin, ce n'est pas à eux de perdre, pour l'apprendre, un temps qu'ils peuvent employer d'une manière plus utile, mais c'est aux autres, les « intellectuels » de rabattre de leur orgueil. Nous ne leur disputons pas le droit de faire du latin, mais ils en feront plus tard, dans les universités, où il y a des chaires pour cela. Nous demandons seulement qu'on n'en fasse pas au collège, où ces études ne sont plus à leur place ; et elles n'y sont plus précisément parce qu'elles y étaient autrefois. Tout change ! et puisque les hommes de la Renaissance, quand ils

ont cru le moment venu, n'ont pas hésité à rompre avec les traditions de la scolastique, pourquoi, nous, hésiterions-nous à rompre avec celles de la Renaissance ?

Il apparaît ainsi que, ce que l'on désigne sous le nom de « préparation à la vie », c'est donc un système d'enseignement tout « utilitaire », dont l'objet serait de munir la jeunesse de notions d'un caractère pratique ; dont elle trouverait pour ainsi dire, le « placement » au sortir du collège, ou qui « paieraient », comme disent les Américains ; et qui feraient proprement de l'enseignement du collège « un apprentissage de la profession ».

Quant aux conséquences que l'on attendrait de la transformation, elles seraient infinies, si nous voulions croire les adversaires des humanités classiques. De nouveaux horizons s'ouvriraient aux yeux de nos jeunes gens ! Les professions libérales, qui passent auprès de beaucoup de gens, pour être des professions paresseuses ou « improductives », perdraient insensiblement de leur ancien prestige. L'esprit d'entreprise, — qu'on estime, je ne sais pourquoi, que les humanités découragent, — renaîtrait, se développerait, grandirait de génération en génération. Il ne serait plus question que de « monter » des usines ou d'exploiter des colonies. Tout le monde voudrait faire fortune ! Et tout le monde, naturellement, n'y réussirait pas, mais la société s'enrichirait même de la ruine de ses membres, puisqu'on ne saurait s'efforcer de faire fortune sans développer des qualités dont l'exemple serait toujours instructif ; sans mobiliser et sans faire fructifier, dût-on n'en pas profiter personnellement, d'énormes capitaux ; sans provoquer une concurrence dont l'âpreté même est,

en quelque manière, la mesure de la prospérité d'un grand peuple; et sans créer, enfin, des formes, ou peut-être des sources de travail, qui feraient descendre jusqu'au dernier degré de l'échelle sociale la circulation de l'activité, du bien-être et de l'aisance. Voilà, nous en convenons, de belles perspectives ! et ce que j'en trouve de plus admirable, c'est que, pour les voir se réaliser, il n'y ait qu'à substituer au système des humanités classiques dans notre enseignement des sciences positives et de la géographie.

II

Car, en somme, c'est à peu près tout ce qu'on propose depuis que la question s'agite, et l'esprit de la réforme ne consiste qu'en cette substitution. Je m'étonne donc qu'on n'ait pas vu, que, presque toutes les objections qu'on oppose à un système d'enseignement secondaire fondé sur les humanités classiques, on pouvait les opposer à un système fondé sur l'enseignement principal des sciences et de la géographie. Je sais ce que l'on peut dire de la géographie et ce qu'on en a dit : comment on peut y rattacher l'histoire naturelle, et l'ethnographie, et la linguistique, et l'histoire elle-même de l'humanité. Je sais encore comment on peut y rattacher l'économie politique, la connaissance des ressources industrielles des lieux, celles des grands courants commerciaux, le mouvement même et le déplacement des centres de civilisation. Il y a aussi une géographie des religions, et une géographie des littératures, et une géographie de l'art ou de la science même, localisée, pour ainsi

dire, sous de certaines conditions. Je ne crois pas ignorer non plus que les sciences sont solidaires, et, que d'une vérité réputée secondaire ou insignifiante, quelqu'un tirera des conséquences qui renouvelleront la face du monde ! Mais il ne faut pas jouer sur les mots ! Ce n'est pas cette « science » ni cette « géographie » qu'on enseignera dans nos collèges ! puisque à peine les enseigne-t-on dans les universités. C'est une géographie plus modeste, c'est une science moins ambitieuse. On n'initiera pas nos jeunes gens aux arcanes, si je puis ainsi dire, de la chimie physiologique, et on ne leur exposera pas, sous le nom de géographie, la métaphysique du bouddhisme. Et c'est ici que l'objection se pose : « En quoi l'enseignement de la science ou de la géographie sera-t-il plus utile, d'une « utilité plus directe » ou d'une « utilisation plus immédiate », que l'enseignement des humanités ? »

On me demande à quoi bon la connaissance de Virgile ou d'Homère, de la *Rhétorique* d'Aristote ou de celle de Cicéron ? et je demande quelle utilité le filateur de laine ou de coton tirera de la connaissance du calcul intégral, et le conseiller de cour d'appel ou le procureur général, de la connaissance de l'anatomie des batraciens ? Je ne dis pas que ce soit des choses qu'on ait tort de savoir, et qu'on ferait aussi bien d'ignorer. Il y a de ces curiosités inutiles dans le domaine de l'érudition : j'admets qu'il n'y en ait pas dans le domaine de la science. J'admets aussi qu'un honnête homme, filateur ou magistrat, médecin ou armateur, ne peut savoir trop de choses, à condition de les bien savoir et d'en avoir plus qu'une teinture superficielle. Mais qui ne voit que ce n'est pas la ques-

tion ? La question est de savoir en quoi, comment, par où, l'enseignement secondaire sera plus « pratique », s'il est fondé sur la science, que quand il l'était sur les humanité classiques ; et, pour ma part, c'est ce que je ne vois pas, à moins qu'il ne devienne technique, spécial et professionnel, auquel cas nous sommes convenus qu'il ne serait plus l'enseignement secondaire.

Croit-on encore que, si les humanités classiques inspirent quelque contentement d'eux-mêmes aux jeunes gens qu'on en a nourris dès leur enfance, et leur donnent la conscience, fausse ou vraie, de quelque supériorité sur ceux de leurs contemporains qui n'ont jamais traduit du Lucrèce ou épelé du Sophocle, croit-on que la science, elle aussi, n'inspire pas à ses adeptes quelque orgueil ou quelque vanité ? L'orgueil humain ne sera jamais embarrassé de savoir où se prendre ! et si ce n'est pas le latin qui sert à « distinguer » entre eux les enfants de nos écoles, ce sera certainement autre chose ! Il faudrait donc prouver qu'autant les humanités classiques sont inspiratrices ou conseillères de sotte vanité, — et je ne nierai pas qu'elles le soient, — autant la science ou les sciences, la physique ou la chimie, l'algèbre et la géométrie, sont, elles, conseillères ou inspiratrices de modestie. Mais c'est ce que l'on n'a pas fait, et c'est ce que l'on aura peine à faire. Et puis, si on le pouvait, c'est ce qu'il serait assez inutile de faire, étant bien assuré que, quelque type d'enseignement que l'on adopte, ce ne sera jamais, en aucun temps ni dans aucun pays, pas même dans la libre Amérique du Nord, l'école ou le collège qui triompheront des distinctions de classes. On ne doit pas, d'ail-

leurs, oublier que, par la force des choses, et aussi longtemps que *tous* les enfants d'une même génération ne recevront pas l'enseignement secondaire, ceux qui l'auront reçu seront toujours des « privilégiés », qui se croiront toujours une élite par rapport aux moins favorisés.

Quel sera donc l'unique avantage d'un type d'enseignement établi sur la base des sciences positives ? Ce sera d'entretenir nos enfants de préoccupations plus *actuelles* qu'un enseignement fondé sur les humanités classiques ; et je ne nie pas que cet avantage en soit vraiment un. Si l'enseignement n'est pas, et, à notre avis, ne saurait être une « préparation à la vie », il ne faut pas cependant qu'il soit séparé de la vie, par une espèce de cloison étanche, ni que les maîtres apparaissent à l'élève comme tout à fait étrangers aux préoccupations qui sont celles de ses parents et de ses familiers. La matière de l'enseignement, quelle qu'elle soit, littéraire ou autre, ne doit pas constituer comme un domaine à part, qu'on traverse en passant, et qui n'aurait rien de commun avec la réalité de la vie. Seulement, et en vérité, où et quand l'enseignement des humanités a-t-il été cela ? Quel est, en France, le professeur qui ne s'est pas attaché constamment, en interprétant Cicéron ou Virgile, à montrer ce qu'il y avait en eux de vivant et d'actuel ? C'est dans l'enseignement supérieur, c'est dans les universités, où la philologie a tout envahi, que l'on néglige, pour n'en retenir que ce qu'il y a de plus spécial, — ce qu'il y a de plus général et, par conséquent, de plus « humain » dans les humanités. Mais, dans notre enseignement secondaire, et particulièrement en France, dans nos classes de rhétorique,

ce que nos vieux maîtres se sont toujours appliqués à mettre en lumière, c'est ce que j'appellerai « la modernité des classiques », et puisqu'on en fait bien souvent la remarque, l'histoire de la Révolution française ne témoigne-t-elle pas de la manière dont on entendait l'enseignement des « humanités » dans les anciens collèges des Jésuites et des Oratoriens ?

Qu'est-ce à dire ? et voulons-nous là-dessus insinuer qu'en fait d'enseignement secondaire, tous les programmes, tous les « types » et tous les systèmes se valent ? Non ! telle n'est pas notre intention. Il y a lieu de distinguer, de choisir, et de prendre parti. Mais peut-être, auparavant, faudrait-il se mettre d'accord sur le point essentiel, de savoir quel est l'objet propre de l'enseignement secondaire, et, parmi toutes ces discussions, il semble que ce soit ce qu'on ait le plus négligé.

III

Un fâcheux préjugé, à notre humble avis, domine tout le sujet, et ce préjugé le voici :

On croit, — et précisément c'est ce que l'on veut dire avec cette expression de « préparation à la vie », — que l'objet de l'enseignement secondaire est de *munir l'enfant ou le jeune homme de toutes les notions dont il aura besoin pour se tirer d'affaire dans la vie.* C'est ce qui pourrait, à la rigueur, se soutenir, si ces « notions » n'étaient que de l'ordre moral, ou encore, et d'un seul mot, s'il ne s'agissait que d' « éducation ». Oui, l'objet de l'éducation est de former des caractères et d'adapter, ou de « soumettre », je ne crains pas

d'employer ce mot, l'indépendance native de la jeunesse aux conditions d'existence morale qui sont celles de son temps. Mais, c'est d'instruction ou d'enseignement qu'il s'agit, et les « notions » qu'on demande à nos professeurs d'inculquer à nos enfants sont des « notions » pratiques ou techniques. On demande un système d'enseignement qui « paie » ; et la « préparation à la vie », cela s'entend des moyens qui mettront le jeune homme en état de gagner, au sortir du collège, sinon précisément sa vie, du moins l'intérêt du capital que son instruction a coûté. Nous vous confions nos enfants, — disent les familles à l'État français, par exemple, — et, pour les instruire, nous consentons aux sacrifices que vous nous demandez ; mais vous nous les rendrez capables de « gagner leur vie » et, en sortant du collège, ils seront en état de se passer de nous. Hélas ! il y aurait un livre, et un gros livre à écrire si l'on voulait montrer tout ce qu'il y a de sophistique et de paresseux, d'incivique, si je puis ainsi dire, et d' « antisocial » dans ce raisonnement ! Mais nous nous contenterons de faire observer, incidemment, qu'on ne s'en serait jamais avisé si l'État ne s'était fait « enseignant » ; et nous ajouterons, au principal, qu'il ne se peut concevoir d'idée plus contraire au véritable objet de l'enseignement secondaire ou moyen.

L'enseignement « professionnel » est une chose, redisons-le donc avec plus d'assurance, et l' « enseignement secondaire » en est une autre. Est-ce que l'école primaire est le lieu d'apprentissage des enfants qui reçoivent ce premier degré d'instruction? Est-ce qu'on y forme des maçons et des peintres en bâtiment ? des forgerons et des

typographes ? des boulangers et des mécaniciens ? Développons donc autant qu'on le voudra l' « enseignement professionnel » ! Créons des écoles « Estienne » et des écoles « Boulle ». Mais ne versons pas, pour ainsi dire, l'enseignement professionnel dans le cadre de l'enseignement secondaire, ou du moins sachons que, si nous le faisons, il y a lieu de douter que le premier y gagne, et nous aurons anéanti le second.

Car, je puis bien maintenant le dire, le véritable objet de l'enseignement secondaire, ce n'est nullement « la préparation à la vie », telle du moins qu'on l'entend, mais c'est la « transmission de la culture ». La « préparation à la vie », encore une fois, si l'expression est à peu près synonyme d'éducation morale, c'est l'affaire de la famille, et ce pourrait l'être de l'école primaire, si la religion y faisait la base de l'enseignement. Et quant à la « transmission de la culture », je sais bien que les universités en revendiquent le monopole. Mais, pour ne rien dire ici de la tendance qu'elles ont toutes, en Amérique, en Allemagne, en France, en Angleterre et ailleurs, à n'être bientôt que des « écoles préparatoires », dont le principal objet n'est déjà plus que de former des médecins, des « hommes de loi », des professeurs, des théologiens (en pays protestant), des ingénieurs et, comme en Amérique, des dentistes, c'est l' « avancement de la science » qui devrait être leur objet le plus élevé. La « transmission de la culture » est autre chose !

La « transmission de la culture », — je prie qu'on me pardonne cette expression un peu germanique, mais je n'en trouve pas d'autre, — cela consiste donc, d'abord, à provoquer et à dévelop-

per dans les esprits le sens du « désintéressement intellectuel ». On sait, sans doute, que ce désintéressement est la condition même de la liberté de la pensée. Nous ne pensons pas plus librement, si notre pensée s'asservit à des considérations d'utilitarisme, que si elle se soumet à la parole d'un maître où à l'intransigeance de nos propres préjugés. Et aussi, les vrais savants, les grands savants sont-ils ceux qui, dans la recherche de la vérité, n'ont poursuivi que la satisfaction, je ne dis même pas de l'avoir trouvée, mais cherchée. La « transmission de la culture », cela consiste ensuite à distinguer, et à séparer, dans l'héritage que nous ont légué nos pères, — et nos pères, c'est ici toute l'humanité, — le vrai d'avec le faux, le bon d'avec le mauvais, le principal d'avec l'accessoire, l'utile d'avec le superflu, les résultats acquis d'avec ceux qui ne le sont pas. Car, on ne saurait trop le redire, il s'en faut que tout soit d'une égale valeur dans ce que l'on appelle « le dépôt de la tradition » ! et, tandis que le propre de l'érudition est de n'en pas faire le discernement, celui de la critique est de n'en retenir que ce qui fut à son heure un enrichissement durable pour l'humanité. La « transmission de la culture », c'est encore d'assouplir, pour ainsi parler, d'ameublir les intelligences, précisément pour les rendre capables à leur tour de ce discernement et de cette critique sans lesquels, comme on l'a si bien dit, nous serions perpétuellement en danger d'être « dévorés par la superstition ». Ai-je besoin de faire observer qu'il y a une « superstition » de la libre pensée, qui n'est pas la moins intolérante, étant la plus inintelligente ? Et la « transmission de la culture », enfin, c'est d'entretenir et en

quelque manière de renouveler, d'âge en âge, l'atmosphère favorable au développement de la culture même, qui est chose toujours fragile. Car les barbares sont toujours à nos portes, ou plutôt c'est au milieu de nous que nous avons toujours des barbares, et la lutte n'est pas plus « étrange » ni plus âpre entre la « justice » et la « force » qu'entre la civilisation et l'horreur instinctive qu'elle inspire à cette barbarie.

Mais, si l'objet de l'enseignement secondaire, que nous ne perdons point de vue, est d'assurer la « transmission de la culture », il semble que l'on commence d'entrevoir ici ce que devront être ses programmes. En principe, il importera peu que la matière en soit du latin... ou du bas breton, de la géométrie ou de la physique, de l'histoire naturelle ou de la géographie ; et, en fait, il ne s'agira que de vérifier lesquelles de ces matières seront les plus capables d'assurer la « transmission de la cnlture ». Voilà le grand point, et, en réalité, voilà toute la question. Si les humanités classiques l'assurent, et même, de génération en génération, la consolident, gardons les humanités classiques à la base de l'enseignement secondaire. Ne nous bornons pas d'ailleurs aux humanités classiques ; ajoutons-y, si l'on peut ainsi dire, les humanités modernes ; et ne négligeons pas d'y joindre, autant que nous la pourrons débrouiller, quelque connaissance du monde contemporain. S'il ne nous est pas permis de négliger la « culture scientifique », attachons-nous d'ailleurs aux « méthodes » plutôt qu'aux « résultats ». De la physique ou de la chimie, telle qu'on l'enseigne dans nos collèges au moment où j'écris, que subsistera-t-il dans une cinquantaine d'années ? Mais,

pour Dieu ! ne transformons pas l'enseignement secondaire en enseignement professionnel, ou, bien moins encore, en ce qu'on appelle du nom d'*Enseignement primaire supérieur*. J'aimerais autant qu'on me parlât d'*Enseignement supérieur élémentaire !* et, en fait, plusieurs de nos Sorbonnes donnent un enseignement que ce nom pourrait assez bien désigner. C'est celui qui consiste à « seriner » à nos jeunes gens les idées et les connaissances un peu générales dont ils ont absolument besoin pour pouvoir aborder les matières de l'enseignement supérieur ; que l'enseignement secondaire devrait avoir justement pour fonction de leur inculquer ; et qu'il ne leur donne point parce qu'on a décidé qu'elles n'étaient plus « une préparation à la vie ». Renonçons donc à cette formule trompeuse. On n'en tirera jamais rien que d'inutile ou de dangereux ! Ce sera toujours son désintéressement relatif qui mesurera la valeur d'un type d'enseignement secondaire. Et ceux-là mêmes s'en rendent vaguemeut compte qui s'évertuent à le « réformer » ou à le « transformer », puisqu'enfin, au lieu de le « réformer » ils n'auraient qu'à le supprimer, purement et simplement, s'ils ne craignaient, en le supprimant, de préparer la formation d'une nation de contremaîtres, entre lesquels et leurs tyrans élus, au lieu d'une « classe moyenne » ou d'une « opinion publique », il n'y aurait plus pour intermédiaire que le vide. On ne communique pas aisément et on respire difficilement dans le vide.

TABLE DES MATIÈRES

Préface v
I. — Après une visite au Vatican. 1
II. — Éducation et Instruction. 49
III. — La Moralité de la doctrine évolutive. 97
IV. — Le Catholicisme aux États-Unis 157
V. — Voulons-nous une Église nationale ?. 243
VI. — La Fâcheuse Équivoque. 281
VII. — Le Mensonge du Pacifisme. 317

APPENDICE

I. — Les Bases de la croyance. 357
II. — Pour les humanités classiques 393

Imp. J. Dumoulin, à Paris.

Date Due

1 JUN 17			
2 JUN 1			
0 JAN 24			
3 OCT 22			

L. B. Cat. No. 1137

BX949.B7 CLAPP
3 5002 00162 9463
Brunetiere, Ferdinand
Questions actuelles.

BX
949
B7

Brunetière 61404

Q uestions actuelles

BX
949
B7

61404